Anno uno / Numero primo / Bologna, giugno 1977 / Lire 1.500
Spedizione in abbonamento postale / Gruppo IV

IL CERCHIO DI GESSO

Attorno ai fori, secondo il rito, un cerchio di gesso bianco calcola il numero delle pallottole. Dovrebbe essere semplice da capire: il potere *diventa assoluto* se manca l'opposizione al potere, se l'opposizione si fa parte del potere o si compromette col potere, se il potere si produce e riproduce con il consenso dell'opposizione... Dentro il cerchio. Fuori del cerchio. 'Signore, perdona loro perché sanno quello che fanno'.

Indice

IL CERCHIO DI GESSO 1: *Pietro Bellasi, Silvio Bergia, Pietro Bonfiglioli, Giuseppe Caputo, Carlo Carlucci, Alessandro Chili, Bernardino Farolfi, Alessandro Gamberini, Giorgio Gattei, Armanda Guiducci, Roberto Guiducci, Tomaso Kemeny, Maurizio Ligas, Egidio Lomi, Stefano Mecatti, Franco Momigliano, Giuseppe Morandi, Anna Panicali, Roberto Pieraccini, Concetto Pozzati, Roberto Roversi, Alessandro Serpieri, Federico Stame.*

Redazione: *Roberto Bergamini, Vittorio Boarini, Francesco Cimino, Giulio Forconi, Paolo Pullega, Gianni Scalia.*

Responsabile: *Giuliano Lenzi.*

Redazione e Amministrazione c/o R. Bergamini, via Tibaldi 33, Bologna, telefono (051) 358861 / La periodicità de « Il Cerchio di Gesso » è trimestrale, una copia costa lire millecinquecento, l'abbonamento annuo (quattro numeri) costa lire cinquemila / I versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale N. 11176401 intestato a « Il Cerchio di Gesso », Bologna / Tipostampa Bolognese, Via Collamarini 5, Bologna.

Proprietario della testata « Il Cerchio di Gesso »: *Roberto Bergamini.*

Autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 4542 del 13/4/77.

Per cominciare

Gianni Scalia

Noi, intellettuali « pseudo-intellettuali irresponsabili » — come siamo stati epitetati alcune settimane fa, e continuiamo a esserlo?, da alcune Autorità Politiche e Culturali di Sinistra — perché abbiamo alzato un po' la voce in favore di una radio libera, dal dolce, enigmatico e, a quanto pare, intrigante e « istigante » nome carrolliano, che era stata messa a tacere: abbiamo deciso di non tacere, cioè di parlare, facendo una rivista. A cominciare dai « fatti di Bologna » (come ormai si dice, e maledice, storicizzando fra virgolette), di cui alcuni di noi sono stati osservatori-protagonisti (per non essere incriminati, diremmo: in senso « sociologico »?), non abbiamo permesso, per quanto abbiamo potuto, che funzionassero, in noi e fuori di noi, meccanismi di rigetto e di difesa, esorcismi, analogie storiche, formule reprobatorie e sospetti 'diabolici'; abbiamo cercato di non proiettare contraddizioni e tensioni interne e colpe rimosse nei « fatti »; e, infine, non abbiamo pensata e vissuta come nemica la rivolta studentesca e giovanile « autonoma » (ma quanta iniquità semantica è stata inoculata, nel frattempo, nel termine e nel concetto!) di questi inizî del '77.
Sappiamo bene che questi studenti, questi giovani, queste donne: espropriati, disoccupati e sottoccupati, esclusi, emarginati, « non-garantiti », « disperati e violenti » eccetera, secondo le definizioni della persecuzione, oltre che istituzionale e fisica, anche linguistica, del Potere e del Sapere (e degli economisti, dei sociologi, dei politologi, degli *opinion makers*...), rischiano di farsi, in ogni momento, estranei alla nostra estraneità, di essere da noi stessi 'estraniati': sostituiamo le *cause* con gli *effetti*, o gli effetti con i presupposti « culturali », continuiamo a credere che essi chiedano diritti 'civili', garanzie corporative, beni e servizî e informazioni da cui sono esclusi, e invece chiedono più semplicemente una vita diversa — e, radicalmente, con una semplicità che fa paura, una diversa « qualità della vita ». (E subito la lingua dei padroni si impadronisce, espropriandole di senso, di queste parole). Possiamo, in ogni momento, perdere la capacità di comprendere, di comprenderli. Sono sempre sul punto di allontanarsi, di separarsi da noi; li possiamo abbandonare alla loro solitudine singola e di massa, isolarli nella loro, cosiddetta, ma sintomatica, « emarginazione »; possiamo procurare la distruzione o l'interdizione delle loro parole e dei loro atti, della loro volontà di comunicare, opponendoci alla loro 'violenza' di trasformazione. Quanti « marxisti » non invocano, auspicano o impongono la mobilitazione, politica e culturale, della «democrazia », che dovrebbe 'difendersi' invece che *realizzarsi*, e, insieme, la mobilitazione della classe operaia, come se fosse, questa, mostruosamente, una nuova 'maggioranza silenziosa', pronta al rifiuto della critica di un « ordine » fondato sul disordine istituito?
Ci rinneghiamo, e come intellettuali, se siamo incapaci di comprendere e di spiegare, nella nostra « società di discorso », il loro discorso 'selvaggio', prodotto dal discorso 'civile' dello sfruttamento e dell'oppressione; e se, ancora una volta, ci confermiamo parte *organica* di un « corpo sovrano » che produce gli esclusi e li auto-esclude, dimentica le sue vittime (uccise), le seppellisce fuori della città 'ordinata' (che sta già bruciando?). Ci mentiamo, e da eterni 'chierici' tradiamo, se siamo ignoranti del loro discorso, escluso e di esclusi, e *ribelle*; condannati, come sono, nella precarietà costitutiva (*capitalistica*) dell'*essere sociale*, alla violenza della violenza...

Noi, qui, lo confessiamo, prima di questo marzo '77, non avevamo intenzione di 'fare una rivista' (anche con buone ragioni!), scrivere su carta parole e segni, comunicare pensieri, conoscenze o dubbi, testimoniare perplessità e preoccupazioni; elaborare progetti, imporci obblighi scientifici e presenza civile, lanciare allarmi o avvisi ai naviganti (più o meno, alla deriva), postulare alternative o devolvere certezze. Tra noi, siamo diversi e 'divisi' per età e per sesso (!), per formazione culturale e professionale, umanistica e scientifica, per mestiere, per linguaggio. Inoltre siamo spesso in discussione e contrasto su alcune scelte teoriche e, per così dire, tecniche, su alcune opinioni e, secondo la nomenclatura, 'posizioni' politiche; forse, anche sulle stesse (provvisorie) finalità. Dobbiamo dire che trovandoci *insieme*, e confessiamolo ancora, in un momento di, detto senza eloquenza, passione e durezza e gravità per ciascuno di noi, abbiamo continuato a interrogarci, prima di cominciare il lavoro comune, a discutere fra noi, come si vedrà dalle pagine che seguono... (E converrà anche dirlo: siamo, alcuni, pigri, altri, impazienti; giovani e, eufemisticamente, meno giovani, abbastanza privi di autorità, indenni dal prestigio e dalle lusinghe di 'fare opinione' com'è anche troppo facile nell'attuale regime giornalistico, ebdomadario. In genere, privilegiamo, nel dosaggio, la conoscenza all'azione, o magari siamo attivi nella conoscenza e viceversa. Magari, memori di una frase 'dimenticata' di Marx: « M'impegno sulla parola d'onore... nessuno scritto sulla politica del giorno », disposti a pensare *politica* la teoria. Esposti a tutte le illazioni di indisciplina, di incoerenza, di dis-organicità rispetto alle « forze organizzate », sempre secondo la nomenclatura. Siamo tentati di dire che lo desideriamo e, in qualche modo, etimologicamente, lo pro-vochiamo). Non costituiamo, dunque, un gruppo, con la disciplina politica e la identità (e omogeneità) ideologica, o una « linea » politica, con immediate « indicazioni di lotta »; senza « prospettive » da garantire, « mediazioni » da procurare, obblighi di « organizzazione », eccetera: liberamente, e ironicamente, mettiamo tra virgolette i termini, perusati dagli invitanti e pre-

tendenti al « confronto », alla « partecipazione », alla « responsabilità » e alla efficacia; persuasi, come siamo, della politica del « postpolitico », interessati a pensare e praticare politica, nel senso di critica *della* politica come « autonomia del politico », discorso dominante, istituzione-organizzazione, apparato di potere, « illusione » della sua *specificità*: mezzo di ri-produzione della *generalità*, cioè della equivalenza generale (sociale) capitalistica. (Lusingandoci che le nostre 'contraddizioni', che ci appartengono interamente, siano interne — e non antagonistiche).
Non avevamo, ripeto, l'intenzione di fare una rivista, presupponendoci o facendoci presupporre come gruppo, letterario o cultural-politico, centro di studio, équipe di professionisti di qualcosa (o di tutto!). Mentiremmo, se dicessimo di essere in una concordia organizzata o, secondo un bell'ossimoro, in una concordia discorde (o discordia concorde, che si voglia); ma non diremmo il vero se non dicessimo di essere fra noi d'accordo sulla negazione dell'*esistente,* dello « stato di cose presente ». Che è affare molto più complesso di quanto non sembri, alla pazienza e all'impazienza: critico e dialettico. Con i tempi « oscuri » che corrono. (Brecht, a cui, forse, debolmente e antifrasticamente dobbiamo il nostro titolo, giurando però sulla sua polisemia, augurerebbe Humour e Dialettica come unici 'compagni').
Il movimento di negazione dell'esistente, del « reale » (che è *reificato*) o, meglio, secondo un passo sacramentale, una « frase ultravioletta » di Marx, la « simultanea inclusione » della comprensione positiva e della comprensione della negazione dello « stato di cose esistente », è, appunto, un movimento complesso e, comunque, necessario *per* ogni possibilità di *trasformazione.* Praticare la critica (e la dialettica), analizzare le cause e non descrivere (e « criminalizzare »!) gli effetti, produrre il *presupposto critico,* è operazione che impegna radicalmente, teoricamente e politicamente, esistenzialmente e scientificamente — e al di là, s'intende, di facili « impegni » (secondo il 'responsabile' linguaggio di politici) e di facili « rifiuti » (secondo il 'patetico' linguaggio di intellettuali). Se dovessimo spiegarci soltanto in formule (che esigono, da parte nostra come da parte altrui, un supplemento di riflessione senza pause), in questa condizione, che viviamo, di gravità estrema, di difficoltà alla « trasformazione », di, dovremmo dire, giustificazione « di massa » dell'esistente cioè dell'*ideologia,* potremmo affermare che, tra noi, siamo d'accordo sul *dissenso,* o meglio sulla pratica della *critica* come *dis-organizzazione del consenso, organizzazione del dis-senso e del consenso al dissenso.* Le tre parti sono, poi, una sola, e da praticare insieme, in tempi « miseri » per la dialettica e la critica (dell'economia politica) e per un marxismo *pensante* e *praticante;* non separabili, dunque, e cioè, si licet, *dialettizzate.* Anche per « la politica del giorno ».

A noi, qui, in queste pagine è dato (ma è tutto) dissentire: promettere a noi stessi e ad altri di *resistere.* Con i nostri mezzi di bordo, e le *armi proprie* della critica, dissidenti e dissenzienti, senza « sedi » ufficiali o eterodosse, con poche possibilità, ovviamente, finanziarie, senza presupposti istituzionali, senza garanzie organizzative. (È possibile, ancora, ammetterlo senza vergogna, 'riformistica' o 'rivoluzionaria'? È possibile riconoscerlo nell'« universo » della organizzazione, della comunicazione, della mercificazione, dello *spettacolo* — e dei 'democratici' operatori culturali, degli intellettuali en vedette, dei professionisti della Nuova Professionalità e del Nuovo Impegno?). Forse, concordemente, a chi avanzasse le ragioni del realismo (politico e scientifico), della necessità delle « forze organizzate », della mediazione come collaborazione e partecipazione, della efficacia; e lo facesse con tutte le convinzioni di un pessimismo 'naturale' e/o di un ottimismo 'razionale', penso che risponderemmo, semplicemente, con Brecht, che non accettiamo di abitare questo mondo se non praticando il suo 'straniamento', che non accettiamo questa 'eternità' della « religione della vita quotidiana »; e ci sforziamo di mutarlo perché « non ci piace » e perché — malgrado tutti i comforts insidiati, la abitudine alla banalità del male, la capacità di omeostasi della « macchina segnica » che è il Capitale, l'adattamento 'progressivo' all'orrore, che può essere in troppi di noi — « non ci stiamo bene ».
Abbiamo, con tutta modestia, qualche principio metodologico: praticare la critica come arma propria; non accettare, nelle regole del gioco, questo gioco delle regole; rischiare, per noi, per gli altri, per il futuro?, di incarnare, non: rappresentare o recitare, l'*inattualità,* le figure contrarie del tempo, per produrre, se possibile, *contro* questa storia « preistorica » o 'post-storica', in tutta la sua modernità cibernetica, qualche pezzo eventuale di storia futura umana. Offrire, se possibile, *fermenta cognitionis;* qualche dono, nel senso 'secondo' del termine tedesco. Cercare di coltivare lo « spirito astuto », farsi amica l'amica « vecchia talpa », non abdicare al « diritto di sognare » (secondo la frase marxiana di Lenin) — come l'unica giustificazione, non dell'esistente, ma della violenta felicità di vivere e della violenta conoscenza del dolore. Con molta (troppa?) semplicità non accettiamo questo spettacolo « noioso », che ci dicono 'molto complesso', del peccato originario della produzione che si ri-produce, e vorremmo cancellarne le tracce; questa permanente *economia politica* della vita, feticismo della merce, del lavoro, del rapporto sociale — nel lavoro, nel corpo, nel linguaggio; questa scissione tra l'umanizzazione della natura e la naturalizzazione dell'uomo; questa subordinazione dell'economia di tempo (tempo, esistenza, morte) all'economia di lavoro; questa alienazione capitalistica di tutte le ore degli uomini e delle donne, « ora per ora, giornata per giornata ».
Crediamo di sapere che i margini, gli orli della *critica* (non: lo « spazio democratico ») sono sempre più stretti: non siamo « garantiti » se non dall'eccesso della « protezione »; non siamo protetti, se non dall'eccesso di « garanzie » dell'ordine repressivo. E la *critica* non è garantita, né protetta. E non è 'ordinata'.
Sappiamo che non c'è « disegno oscuro » che minaccia la democrazia, la convivenza civile, il progresso dei beni, dei servizî, delle informazioni; che non c'è nessun « complotto » contro la società, se non la costitutiva, inerente, permanente minaccia « quotidiana » della società della restaurazione 'progressista' e autoritaria-repressiva, in cui la violenza *inscritta* nello «scambio » sociale si fa *esplicita,* dura, in tutte le sue « oggettivazioni » ideologiche e

materiali, esistenziali e istituzionali, « private » e « pubbliche »; se non il nuovo patto sociale, la « socializzazione » come contraddizione sociale di classe, occultata e 'soppressa', protetta dal « consenso » e criminalizzata dall'« ordine »; se non la tendenziale, 'totalitaria' identificazione nel « corpo politico » del « corpo sociale » (ah! i « marxisti », che dimenticano Marx dalla *Critica alla filosofia del diritto di Hegel* alla *Critica del programma di Gotha!*...), in una *entità* che sarebbe il « corpo sovrano », la tendenziale identificazione tra le « forze politiche e sociali organizzate » e le espressioni *contraddittorie* della libertà dei « soggetti » individuali e sociali: della loro libertà, voglio dire, e della loro pratica di critica e di lotta contro l'*oggettivazione,* materiale e sociale, *come alienazione.* Contro il Capitale che si produce (quanti « marxisti », ancora, lo dimenticano) nel processo immediato, sulla base della subordinazione del processo di lavoro al processo di produzione (valorizzazione), perché « il processo di produzione capitalistico, considerato nella sua continuità o come riproduzione, non produce soltanto merce, né soltanto plusvalore: produce e perpetua il rapporto sociale tra capitalista e proletario » (Marx). C'è una famosa Glossa che dice: « I filosofi non hanno fatto che interpretare il mondo in differenti modi, ma si tratta di trasformarlo ». (Glossa, troppo « citata », polie par les ans, consumata...) E, nella praxis e nella poiesis, oltre che nella « teoria », quante volte non si è tentato di coniugare la 'trasformazione del mondo' e il 'cambiare la vita'. (Non si dice, oggi, « qualità della vita »?). Ma (devo ricordarlo ai « compagni », teorici e politici, comunisti?) trasformare il mondo non vuol dire sostituire, ma sopprimere il Capitale (*come rapporto sociale*); non vuol dire « gestire » in altro modo, partecipare, contrattare, programmare, razionalizzare il capitale *altro* (socializzato e naturalizzato). Vuol dire trasformare il modo di produzione, cambiare, con la critica e la lotta di classe, il modo (il « mondo »!) di organizzazione del processo di lavoro e del processo di produzione (valorizzazione), perché è qui che è la divisione in classi sociali, la contraddizione, l'antagonismo e il « conflitto »; è qui la scissione di *sé* e dell'altro, di ciascuno e di tutti; è qui che il Capitale si produce e riproduce.

Quello che ci minaccia è l'assenza di una ri-definizione del socialismo, o meglio del comunismo e di un'analisi marxista del marxismo; è la latitanza del marxismo come scienza dell'oppressione, cioè come scienza degli oppressi, e non come scienza degli oppressori e 'filosofia' del potere; la tentata cancellazione, *nell'*oppresso, della divisione tra oppresso e oppressore; il progresso della servitù nella servitù del progresso; la 'socializzazione' nel nuovo patto sociale, in cui gli oppressi sono chiamati, nell'*interesse generale,* ad aiutare gli oppressori; l'adattamento all'*ordine* sociale e statuale autoritario; la mentalità e la « moralità » conservatrice, per quanto 'progressista'; la volontà di « sicurezza » psicologica e sociale; la progressiva partecipazione alla espropriazione dei Diritti del Mutamento.

Non ci si può illudere: nell'economia di *valore* (del lavoro come valore, colpa e debito, prestazione e espropriazione), nella contraddizione del *processo di oggettivazione* dello *essere sociale,* cioè del rapporto umano-sociale con le cose e con gli uomini, non si può essere liberi se non sopprimendo la « binarietà » (reificata nel *feticcio,* o « arcano » del *tertium* come merce, denaro, capitale, Stato...) di potere del consenso e di consenso al potere, di « equivalenza » e dominio, di concorrenza e monopolio, di « democrazia » e « totalitarismo », del Leviatano e del Contratto sociale: anzi, del Leviatano contrattuale e del contratto come *pactum subiectionis.*

Dovrebbe essere semplice da capire: il Potere *diventa* assoluto, e funziona come tale, se manca l'opposizione al potere, se l'opposizione si fa parte del potere, si 'compromette' col potere, se il potere si produce e ri-produce con il consenso dell'opposizione; se si mette in moto il meccanismo della violenza *inscritta* nella società del Capitale in crisi e resa *esplicita* nella gestione e stabilizzazione della crisi. Dovrebbe essere semplice da capire: la repressione, propria della « democrazia autoritaria », della « maggioranza totale », non è che la riproduzione socializzata del « comando » del capitale sul lavoro e sulla società, della democrazia di classe, cioè della democrazia formale, « senza aggettivi »... (E, non paradossalmente, per la rappresentanza della classe operaia, lo Stato di classe, i suoi apparati ideologici e materiali repressivi, tendono a diventare, in terribile sinonimia, la « democrazia » *sans phrase!*).

Non è qualcosa di più che uno « scenario » (futurologico e politologico) la 'previsione' della realizzazione di un processo per cui il capitalismo in crisi (regressione economica, disgregazione sociale e 'vitale', corruzione politico-istituzionale), cioè la democrazia capitalistica di massa, potrà gestire la crisi con il nuovo 'ordine' della sinistra, in particolare comunista; e la sinistra si incaricherà, appunto, di questo ordine con il consenso « di massa », il peso della « tradizione » (altrettanto stalinista che socialdemocratica), in funzione di superamento della crisi capitalistica? Non è, forse, questa, un'età (che si sta aprendo?) di restaurazione repressiva e, insieme, di « stagnazione teleologica », come è stato detto, in cui si produce la reale *tragedia*: la separazione e la dissociazione tra critica e proletariato, tra la classe e la sua « rappresentanza », tra la difficoltà di una opposizione (il marxismo *introuvable,* il proletariato che « scompare come forza dirigente »), e gli « oppositori » all'opposizione, esclusi dal « corpo sovrano », e criminalizzati, che *restano,* sintomo della contraddizione totale?

Quello che ci minaccia è la perdita della 'memoria' di classe, nella classe che è irriducibilmente espropriata ed è irriducibilmente, potenzialmente, rivoluzionaria, perché c'è sempre la divisione intollerabile di oppressi e oppressori, di sfruttati e sfruttatori. Quello che ci minaccia è, nel partito e nel sindacato di classe, la giustificazione, la « strategia » della collaborazione (propriamente della Mediazione senza presente e del compromesso senza futuro), della incapacità e della paura, sia di fronte alla restaurazione del capitale, sia alla « autonomia » della classe; occultando, e rimuovendo, i bisogni materiali e *finali* di liberazione e di trasformazione, che hanno in sé gli oppressi e gli sfruttati, le pratiche di critica e di lotta che da quei bisogni derivano e s'impongono. Quello che ci minaccia è, nel presente, la crisi del rapporto tra classe e partito, tra movimento e organizzazione, tra critica e proletariato, tra lotta *generale* della società oppressa e « contrattazione » specifica e 'programmata' *con* gli oppressori (pro tempore e a ve-

nire?). Sappiamo che la minaccia alla democrazia è in *questa* democrazia, in questo trentennio (e più) democristiano, che finisce senza finire, tra i maligni vapori diossinici che, multinazionalmente, lo coronano; è in *questa* democrazia, nello Stato, nei suoi apparati ideologici e materiali, nei suoi corpi separati, nella evidente 'coerenza' di questa accumulazione dei *golpes* tentati, della corruzione e degli scandali, del clientelismo e del parassitismo, dei finanziamenti occulti (e palesi); nella gestione del potere attraverso le complicità e, insieme, l'inefficienza, il trasformismo e il terrorismo, la strategia della tensione e della provocazione, per favorire e perpetuare il 'governo' della immutabilità, la 'diplomazia' dei ritardi e dei ricatti, l'inganno della « pace sociale », l'astuzia (ultima) dell'occultamento dei conflitti *nella* questione centrale dell'ordine pubblico. Quello che minaccia è l'amministrazione statale corrotta, la 'criminalità' dei Grandi Affari, e della « razza padrona »; i tentativi delle leggi speciali e eccezionali in preparazione (o in atto), l'escalation delle sopraffazioni e delle prevaricazioni, la nuova 'giurisprudenza' dei reati *di opinione* e *di parola,* la sistematica confusione di criminalità comune e 'politica'; la esemplarità, invocata o praticata, del *Modell Deutschland.*
Quello che minaccia è l'incomprensione della contemporaneità tra lo sviluppo-crisi della società del capitale e l'emergere 'sovversivo' di classe: a condizione, s'aggiunga, della necessaria unità di *critica* e proletariato, o come scriveva Marx, in quanto « la critica *rappresenta* la classe ».

Non abbiamo paura dei 'massimi problemi', delle domande ultime, finali, strategiche nel senso vero: se potremo essere 'profondi in superficie', in parole e gesti radicali e terreni. Ci sembra, anche, (con Nietzsche?) di non aver paura che « profondità e allegria si diano la mano ». La nuova 'eversione', studentesca e giovanile, del '77 (che Eco, con civetteria aritmetica, chiama la generazione dell'Anno Nove...) irrompe nella scena ritualizzata della socializzazione organizzata, istituzionalizzata e 'partecipativa' con l'*autonomia* del suo dissenso; non più, soltanto, come nel '68 in forme anti-istituzionali, cioè contro le istituzioni politiche e culturali, ma direttamente contro il (cosiddetto) « sociale » come nuovo Patto Sociale, in quanto è sintomo della società *altra* (e non 'seconda', come si continua a ripetere: se siamo nell'*unica* società di classe), della *totalità* sociale esclusa, espressiva della *critica.*
Il dissenso, proprio per la sua dimensione *socialmente antisociale,* assume forme violente: e sembra che l'ipocrisia, altrettanto scientificamente ignara che politicamente repressiva, di coloro che praticano (e invitano a praticare) la discriminazione del *movimento* studentesco (pur presentato come « questione », fonte di preoccupazione etico-politica, sociologica, economica: e di fatto contestato nelle sue radici e nel suo processo...) dai cosiddetti « fans della P.38 », ceda alla logica dell'esclusione *attiva,* spingendo l'intero movimento alla autoidentificazione con le forme, come si dice, più « disperatamente violente »; e insieme creda di poter raggiungere il successo e la 'verifica' della, come ancora si dice, « tenuta » della democrazia « sociale » (identificata con la classe operaia e i suoi partiti) proprio sul fallimento del dissenso; e, quindi, sulla repressione del *sintomo* della contraddizione. Ed è proprio per la repressione del sintomo della contraddizione sociale, e nella incapacità, dunque, di trasformare il sintomo nel « concreto » dell'analisi, della critica e della lotta, che non potremo non assistere (e già stiamo assistendo) alle manifestazioni dell'angoscia e della 'colpevolezza' sociale. Come dire, psicanaliticamente, se mi è concesso, che il *nuovo ordine* (di sinistra?), il nuovo patto sociale, non potrà non essere fondato su una specie di *crimine comune,* la criminalizzazione, appunto, degli esclusi ribelli? (Ricordo che un Lacan recentissimo, in una conversazione in America, e a nome di Freud?, ha detto: « Le premier qui a eu l'idée du symptôme, c'est Marx »).
Certo, la « legge » della ribellione alla servitù (e, magari, là dove si moltiplicano le « intensità servili » del proletariato organizzato, la teorizzazione della 'fatalità' del Dominio giustificato con il Progresso) è una legge dell'*Antinomia;* il suo discorso è il discorso del disordine; le sue pratiche sono pratiche di negazione, che non possono non essere scelte della *Autonomia.* Quale dialettica *critica* (che non faccia, niccianamente, 'cattiva musica', non produca e non sia in preda ad incanti stregati) può negare la necessità della « forza del negativo »? E, del resto, non può essere anche la debolezza della « forza del negativo », non potere, o non sapere, non riuscire a unire la critica delle armi e le armi della critica? non sfuggire agli errori dell'affermazione del « soggetto » eversivo o sovversivo come luogo di innocenza, di alterità, di assolutizzazione della 'parzialità' dissidente? non sfuggire all'errore di 'privilegiare' la lotta contro il dominio del capitale, in assenza della consapevolezza critica della lotta contro le capacità di « equivalenza » del dominio del capitale?
Ma questa ribellione, come sintomo della rimozione sociale, e della contraddizione di *tutta* la società, ha mantenuto aperta la contraddizione: non possiamo dimenticare, se armati dell'analisi e della critica, che la contraddizione esiste, e che il 'popolo degli esclusi' è, oggi, qui e ora, l'ombra grande per tutti, e per ciascuno di noi.

Fra noi, ci sono giovani e meno giovani, e alcuni che sono verso o oltre i cinquanta (a me, se è lecito, viene in mente irresistibilmente una confessione di Marx a Engels: « Fra pochi giorni avrò cinquant'anni. Se quel sottotenente prussiano ti diceva: 'Da vent'anni ormai presto servizio e sono sempre sottotenente', io posso dire 'Mezzo secolo sulle spalle e sempre ancora povero!'. Come aveva ragione mia madre! 'Se Carlo avesse fatto del capitale, invece di ecc.!' ». Ovviamente dedicato a molti « marxisti »): che si chiedono che cosa, nel frattempo, è successo, e può succedere ora, e potremo fare che (non) accada.
Le nostre regole sono semplici: alcuni, che chiameremo « primitivi » (gli anziani) collaboreranno scrivendo, per così dire, *inediti,* qualcosa, cioè, di non detto *oltre* quello che hanno scritto o scrivono 'normalmente'; alcuni, che chiameremo « antichi » (i giovani) scriveranno, in forme individuali e collettive, quello che fanno e pensano, le loro esperienze, come si dice, in corso — bene spesso esperti, quali sono, dei vizî e del valore, e del dolore.
I destinatari di questi 'fogli critici' (*Kritische Blätter* vole-

va intitolare Brecht una rivista, che non fece)? I destinatari (« parliamo a un pubblico invisibile » ho letto, in graffiti, sui muri dell'Università di Bologna) *non ci sono*: *c'è* chi partecipa, e potrà trovare, nel suo linguaggio stesso, diverso e plurale, spontaneo leggero e scrivere *qui*. Raccoglieremo, nelle intenzioni, ciò che non possa trovare accoglienza professionale e istituzionale e normale *altrove*, su riviste, giornali, libri. Non è il gusto (falso) dell'inedito o del 'proibito' (preferiamo, in linea di massima, alla « bontà del vecchio », il « cattivo del nuovo »); si dica pure che è una volontà che può ispirarsi a qualcosa che si sente, e pensa, ultimativo: dall'a alla zeta, manoscritti in bottiglia, lettere a nessuno, domande impossibili? Qualcosa che possa essere all'ordine del giorno, nel senso (benjaminiano) del giorno di un giudizio?
Questi fogli raccoglieranno conclusioni, se solo anticipazioni: espresse e comunicate anche in poche righe, riprendendo, numero per numero, gli argomenti (in cui vorremmo insinuare il significato che ha in inglese!); ma rifiutandoci all'intollerabile regime 'giornaliero' del « dibattito », del meccanismo domande/risposte, al triste, iniquo cerimoniale, appunto, del dibattere, del fare opinione — e del farsi un'opinione... Anche tecnicamente, siamo poco disciplinari e/o inter-disciplinari: molto indisciplinati. Intellettuali con tutta l'intelligenza e la responsabilità *contrarie*, contraddittorie, contrad-dicenti, diversi tra noi ma uniti nella pratica della critica; costretti, come dicevo all'inizio a nome di tutti, a parlare dalla « collera » dei fatti, e dalla necessità di interrogazione dei fatti, mentre troppi istruiscono al silenzio o al clamore del « consenso »: non possiamo fare altro che una rivista — e la facciamo. Produrre un luogo di dissenso, dove si tenta di parlare-pensare *liberamente* ciò di cui si deve, si può, si vuole, ci si obbliga a tacere. Crediamo che la *libertà* cominci, in pratica, come insegna la dialettica, con lo « spirito di contraddizione ». (Come il *nuovo fascismo* comincia — o continua — con i tentativi di non 'far funzionare' il cervello critico; mentre si funzionalizza il *general intellect* « socializzato »). Forse, tutto il senso del nostro 'lavoro gratuito' che comincia, cercando di uscire dal cerchio che ci si disegna attorno, è nella ultima immagine di questo primo fascicolo: « vogliamo parlare ». Nell'immagine di quelle parole e nelle parole di quell'immagine.

Il senso dello stato (autoritario)

Federico Stame

Le tendenze autoritarie attuali, che nascono all'interno dello Stato capitalistico, trovano molti punti di corrispondenza con la prospettiva teorica che sta emergendo anche all'interno dei partiti storici del movimento operaio; con i fatti di Bologna si è avuta una verifica — assai pericolosa — di questa coincidenza.
All'interno di un processo di razionalizzazione operato dal PCI sui fatti è stato espresso un duro giudizio sul movimento degli studenti, sulla sua collocazione, sulle sue ascendenze sociologiche e ideologiche e anche sulle tendenze che sarebbero di supporto a questi fenomeni, considerati come eversivi del tessuto democratico del paese. Gli intellettuali che starebbero dietro a questi studenti avrebbero molti punti di contatto con gli intellettuali « disgregati » del primo dopoguerra; la loro ideologia, un misto di irrazionalismo, revanscismo antioperaio ecc., come nel primo dopoguerra, avrebbe oggi l'obiettivo di scardinare la forza e la omogeneità del tessuto democratico che in Emilia Romagna ha uno dei suoi punti di forza. I nuovi intellettuali sono i « reduci » della società tardocapitalistica. Di qui la scelta, anche, di Bologna come banco di prova di un nuovo e pericoloso attacco al movimento operaio organizzato. Tra le molte prese di posizione di esponenti del PCI la più organica, su questo tema, appare quella di Renato Zangheri (sull'« Unità » del 3 aprile scorso); cercheremo di rispondere ad alcune delle domande ivi contenute.
Va accettata, anzitutto, la tesi che i fatti di Bologna fanno parte di una strategia della provocazione che ha i suoi principali obbiettivi nei partiti del movimento operaio. Si tratta però di stabilire chi è il *soggetto* della provocazione. Non lo sono né gli studenti, né gli autonomi, né Radio Alice (a prescindere da qualsiasi valutazione politica); sono invece forze di destra espressione dei settori che hanno avuto — nei trenta anni trascorsi — la loro rappresentanza « storica » nella Democrazia Cristiana. Questo non vuol dire che questo o quel personaggio DC ci sia dietro; intendiamo esprimere un giudizio sulla soggettività politica (e trascendentale) della strategia della tensione. E questo ci porta a dire che la strategia della tensione è dentro alcune delle forze che il 16 marzo erano in Piazza Maggiore a difendere le « istituzioni repubblicane ».
In secondo luogo — circa la questione della condanna della violenza — va ricordato che *prima* è stato ucciso Francesco Lorusso e *dopo* sono state rotte le vetrine, saccheggiato un ristorante, svaligiata un'armeria (e ci sarebbe molto da indagare su chi sia stato protagonista, almeno di alcuni, di questi episodi). E per dare un senso ai fatti va ricordato come la polizia sia stata chiamata all'Università per difendere una assemblea di Comunione e Liberazione da un pericolo inesistente (in rapporto alle prassi di comportamento abituali da anni all'Università), che sulla base di questo intervento e degli scontri che ne sono seguiti è stato ucciso un compagno, che gli incidenti di quei giorni nascono dentro questo contesto e fuori di esso non possono essere compresi. Per rispondere a una delle domande, va

detto che causa della violenza, prodotta dall'isolamento politico degli studenti dentro la città, non è stato il rifiuto del partito comunista di sostituirsi alla polizia nella tutela dell'ordine pubblico quanto il rifiuto del PCI ad esercitare la propria funzione *egemonica di classe,* nel quadro di un processo provocatorio che aveva certo anche la classe operaia come obbiettivo.

Ancora sulla questione della violenza (e degli atteggiamenti vittimisti, « neo-garantisti » di cui sono stati accusati alcuni intellettuali) una ulteriore distinzione è necessaria: c'è molta differenza tra un reato commesso da un privato cittadino e il comportamento dello Stato che esce dai binari della legalità costituzionale. Nel primo caso si ha una forma di deviazione verso cui lo Stato possiede strumenti tipici di repressione, nel secondo ci si trova di fronte a un *pericolo politico* di ben maggiore portata che rischia — se non contrastato — di alterare profondamente il quadro democratico. Proprio per questo, anche in momenti di grave tensione sociale, la legalità delle decisioni politiche è un dovere di tutte le forze democratiche che non possono sovrapporvi considerazioni di opportunità politica. L'insensibilità a queste esigenze è stata tanto più grave, nei giorni trascorsi, proprio perché il partito comunista è stato, dal 1945, il principale difensore di esse, quando il PCI era l'obbiettivo prescelto dall'attacco delle forze reazionarie; e non si riesce a vedere perché quel che valeva sotto il centrismo non debba valere anche oggi. È stato altresì richiesto, oltre al ripudio della violenza, di manifestare ossequio alla costituzione, in tutti i suoi articoli; qui non ci stiamo e per quanto il ricorso all'analogia sia piuttosto pericoloso — lo mostra lo stesso intervento di Zangheri — va notato che il problema dell'ossequio alla legge data, così come viene posto, sembra fare piazza pulita di *tutta* la storia del movimento operaio. Dalla conquista al diritto ad esistere delle associazioni di mestiere, al diritto di sciopero, all'occupazione delle fabbriche come metodo di lotta, la storia della classe operaia è storia della lotta contro il diritto borghese come codificazione del dominio di classe. Il movimento operaio e sindacale non ha mai accettato la regolamentazione del diritto di sciopero, prevista dagli artt. 39 e 40 della Costituzione, periodicamente riproposta dalle forze di destra. Forse che l'ossequio alla Costituzione, in *tutti* i suoi articoli, spingerà in futuro il PCI a proporre la regolamentazione legislativa dello sciopero? Ci sembra che, proposto in questi termini, il problema della legalità dell'azione del movimento operaio vada oltre ogni limite, anche perché la nostra adesione al marxismo si è prodotta proprio su questo punto discriminante: il riconoscimento che lo Stato è espressione del dominio di classe e che la sua peculiarità sta appunto nella produzione di un apparato normativo formale, legale, che codifica un determinato livello dei rapporti di classe e di dominio. Riconoscere come dato trascendente la prassi modificatrice, l'attuale livello di formalizzazione giuridica — statuale significa riconoscere come dato, non come prodotto, un livello dei rapporti di sfruttamento verso cui, lo si vorrà concedere, il movimento di classe ha ancora da porsi in posizione critica. Neppure S. Tommaso d'Aquino e i cardinali gesuiti del XVI secolo si erano spinti a un tale livello di legalitarismo: si erano almeno posti il problema della resistenza al tiranno. Possiamo comunque dire senza preoccupazione che il modello di società cui pensiamo va oltre la Costituzione della Repubblica ma che — in fasi difensive, di attacco alle libertà politiche e civili — è giusto e doveroso difendersi col richiamo ad essa. In ciò non vi è nulla di strumentale o di tatticistico; c'è soltanto la presunzione che il movimento di classe non ha nessun dovere di mutuare dalla borghesia i canoni del proprio comportamento etico-politico. Rimane, comunque, il problema, assai vasto, del rapporto tra prassi politica di classe e diritti fondamentali dell'individuo, tra libertà politiche e dittatura del proletariato ecc. ma a questo proposito sono i compagni comunisti a dovere alcune spiegazioni su alcuni punti cruciali della storia di questo secolo e a spiegarci come il costituzionalismo « di ferro » di questi giorni si concilia con le reiterate affermazioni circa il carattere socialista dell''URSS e dei paesi dell'Est europeo. Da parte nostra si può rinspondere che il rapporto tra legalità e violenza, tra Costituzione e lotta di classe non va posto in termini di pura legalità; il movimento operaio non può acccettare i criteri della legalità dal diritto borghese. Un esempio: il picchettaggio davanti a una fabbrica per impedire ai crumiri di entrare è, sotto l'aspetto del diritto borghese, una forma di violenza che non differisce qualitativamente con l'impedire a un esponente di Comunione e Liberazione di parlare a una assemblea. Non si tratta, sia chiaro, di giustificare episodi concreti, ma piuttosto di rilevare che non è possibile impostare la questione della violenza in termini di pura legalità.

Il movimento di classe deve pensare il proprio rapporto con lo Stato borghese attraverso una prospettiva critica della natura genetica e funzionale dell'apparato normativo dello Stato. Non è questione di accettare la violenza, specialmente poi quando essa non è espressione di un reale movimento di massa; significa invece che l'analisi dello Stato ha mostrato come, al di là della formale astrattezza e purezza della norma che fonda la legalità, il diritto dello Stato non è altro che la consacrazione formale di una situazione extra-giuridica. Per quanti sforzi la dottrina borghese del diritto abbia compiuto per fondare l'ontologia della norma giuridica, il presupposto del diritto è sempre lo stato di fatto (come nel diritto internazionale il controllo del potere fonda la legittimità dello Stato, così nel diritto privato il possesso è condizione della proprietà); quindi il discrimine, per la valutazione, dellla giustezza di un processo politico non è la *legalità* (specialmente, dovrebbe essere ovvio, quando il processo ha natura rivoluzionaria) ma piuttosto l'aderenza a necessità trascendenti il diritto positivo, che non cessano però per questo di essere conformi al giusto. Posto in questi termini il problema è privo di senso, perché il movimento operaio non ha mai scelto per primo la strada della violenza (e neppure il movimento degli studenti); ma la violenza è sempre stata il sintomo del fatto che, di fronte al crescere di potere degli oppressi, i meccanismi della società politica non ne tolleravano la istituzionalizzazione a livello giuridico. E perciò la violenza, nei processi rivoluzionari, è sempre stata o la reazione a una precedente violenza degli oppressori oppure la dimostrazione che i canali di traduzione pacifica degli spostamenti dei rapporti di classe erano strozzati dall'apparato stica della legalità e di tutta la Costituzione — è il rappordi dominio. Il problema reale — più che la difesa fetici-

to tra prassi politica e garanzie democratiche in quanto espressione dei diritti individuali. E allora il discorso si sposta molto poiché proprio su questo punto la tradizione storica del movimento operaio lascia irrisolte questioni sostanziali. In breve: lo stalinismo presenta una singolare coincidenza di legalità e violenza. Esso è stato legalitario quando doveva essere violento e viceversa. È legalitario quando rifiuta di adottare prassi eversive del dominio di classe borghese (raccogliere dal fango le bandiere abbandonate dalla borghesia), è violento quando uccide gli oppositori, inventa complotti inesistenti, sacrifica i diritti fondamentali degli individui alla totale politicizzazione del giudizio del partito di classe reificato, interna nei manicomi i dissenzienti, non tollera l'espressione sistematica del dissenso. Basta pensare alla storia del movimento comunista per verificare questa singolare mistura di totalitarismo e falso legalitarismo; ma tale mistura, di cui lo stalinismo è stata la manifestazione più organica sopravvive, seppure in forme diverse, alla costellazione storica che lo generò: si manifesta, oggi, come la più idonea forma di controllo del potere nelle organizzazioni di massa operanti nello Stato autoritario perché — in sintonia con le sue stesse esigenze — garantisce il controllo autoritario dei comportamenti e la sottomissione alla oggettività legalitaria dello Stato.

Che lo stalinismo sia una categoria dello Spirito dura a morire lo dimostrano anche le analisi fatte dai comunisti in questi giorni. Si nota la compresenza di determinismo e falso volontarismo, di idealismo e materialismo. La categoria del pluralismo — di fronte alla realtà dei fatti — — mostra la sua bassa capacità di tiro. Infatti mentre nella analisi delle forze politiche a destra del PCI c'è una forte tendenza a giustificare l'esistente, a considerare razionale il reale, giudicando positivamente qualsiasi concrescenza di interessi, anche i più corporativi, per il solo fatto di esistere, quando ci si volge alla sinistra del PCI la dissociazione tra il reale e le sue possibilità di comprensione materialistica è totale. Verso la sinistra le uniche categorie classificatorie sono quelle esorcistiche cui ci aveva abituati lo stalinismo: la provocazione, la congiura oscura, e internazionale, il complotto e così via. Il meccanismo è sempre il solito: di fronte alla situazione di angoscia, derivante dalla impossibilità di dare una spiegazione razionale ai fatti, si procede mediante la regressione a criteri di interpretazione infantili; il movimento studentesco diviene così il diavolo, il lupo mannaro. In questo modo è rotta la comunicazione tra il movimento operaio e gli altri, grazie alla interruzione di tutti i canali di possibile comunicazione razionale.

A destra invece tutto è razionale: i partiti che per trenta anni hanno rappresentato il braccio politico della borghesia divengono le forze democratiche, che si riconoscono nel patto costituzionale. Il 16 marzo, in piazza Maggiore, riceve consacrazione un fatto storico: l'analisi di classe è *tolta* e al suo posto subentra l'unità delle forze democratiche; la Democrazia Cristiana in piazza Maggiore, gli studenti in via Rizzoli. Resta da vedere se gli operai dimenticheranno tanto facilmente chi faceva sparare sugli operai negli anni del centrismo.

Ma non è certo il rimpianto di una purezza perduta a muovere queste considerazioni. La frattura che oggi si consuma tra il movimento degli studenti e la sinistra storica rivela che un ulteriore passo viene compiuto in direzione di un regime di *democrazia autoritaria.*

Per democrazia autoritaria intendiamo un sistema politico che si regge sul consenso delle masse ottenuto mediante l'uso manipolato delle istituzioni politiche rappresentative. Tendenza immanente alla democrazia autoritaria è la compressione della sfera di autonomia delle minoranze praticata col consenso della maggioranza.

Qualsiasi regime politico si regge sulla tensione tra due coppie di principi: autorità-consenso, maggioranza-minoranza. È impossibile pensare a un regime politico, il più democratico possibile, al cui interno non operino principi di autorità, come è astratto immaginare regimi dispotici che non ricevano forme di consenso; pure è impossibile pensare un sistema politico dove il rapporto tra maggioranza e minoranza non determini il senso delle decisioni politiche. La storia del pensiero politico moderno è un intreccio indissolubile tra l'espansione del regime democratico (il potere della maggioranza) e la resistenza del principio liberale-garantista (i diritti delle minoranze). Senza volere affrontare questa tematica in tutte le sue implicazioni si può dire comunque che la critica socialista dello Stato borghese rappresentativo non ha risolto questa tensione in un principio superiore di organizzazione politica: il movimento di classe non possiede una teoria dello Stato che superi l'antinomia democrazia-diritti delle minoranze. L'esperienza sovietica dimostra infatti che l'applicazione del principio — attuata con la ipostatizzazione della « volonté générale » nel Partito — toglie al sistema politico la sua fisionomia garantista senza sostituirla con l'autodeterminazione politica delle masse. L'URSS è probabilmente il sistema politico dove l'espansione della categoria della autorità ha conosciuto l'applicazione più razionale e conseguente: l'esistenza della pena di morte, la criminalizzazione del dissenso, il divieto dello sciopero sono logica conseguenza della applicazione della concezione autoritaria-giacobina delle teoriche democratiche.

Ciò che invece qualifica i sistemi politici delle società del tardo-capitalismo non è la risoluzione di queste coppie di principi in uno dei due termini ma la diversa curvatura, la nuova articolazione che essi subiscono a causa del carattere maggiormente antagonistico del conflitto di classse. La società tardo-capitalistica non è priva di consenso, ma in essa il consenso viene promosso e ottenuto attraverso una nuova inflessione autoritaria degli istituti politici rappresentativi; vi è più autorità e meno spontaneità, più eteronomia e meno autonomia.

L'alterazione del rapporto tra autorità e consenso soddisfa esigenze di controllo sociale; la specifiicità sta nello sviluppo di tecniche atte a rivitalizzare, in funzione del consenso, gli istituti della delega. Decisivo resta il carattere *arcano* del potere, la sua direzione dall'alto verso il basso, il carattere plebiscitario e di ratifica che assumono le decisioni di massa; a questo proposito non c'è neppure contrasto tra l'estensione degi istituti rappresentativi (e corporativi) e il carattere recondito della sede del potere. I partiti decidono al vertice, poi le decisioni passano alla periferia dove vengono sempre ratificate, gli istituti della democrazia parlamentare sono, si dice, rivitalizzati non per assumere reale carattere decisionale (sarebbe irrealistico e frutto di nostalgie paleocapitalisiche) ma quali casse di

registrazione di decisioni prese all'interno dei partiti e nei compromessi tra questi. La tendenziale integrazione tra partiti e Stato (cioè la nuova rilevanza costituzionale dei partiti di massa) coesiste con la loro interna struttura a potere discendente: il centralismo democratico è uno strumento funzionale a tale tipo di gestione politica.

Sarebbe erroneo tacere le ragioni reali che presiedono a questa tendenza della società contemporanea. Il carattere antagonistico della società capitalistica cresce con lo sviluppo delle forze produttive e con la progressiva integrazione del rapporto di produzione. Mentre lo sviluppo del rapporto capitalistico impone alle classi dominanti forme superiori di integrazione per il controllo del ciclo economico e della sua forma politica, mentre cresce cioè la necessità del controllo sociale, si estendono contemporaneamente le forme di insubordinazione che traggono origine dalla modificazione della composizione di classe e dei comportamenti etico-politici. Non si tratta di fenomeni di disgregazione, o almeno non dovrebbe trattarsi solo di questo per chi si ponesse dal punto di vista della critica dello Stato borghese; si tratta invece di una nuova — durissima — contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive e l'assetto delle « forme di relazione », che Marx pose a fondamento del processo rivoluzionario. Ma mentre in fase di espansione questo tipo di contraddizione può favorire la nascita di ideologie che canalizzano questo tipo di conflitto entro i binari della politica espansiva, nelle fasi di crisi esso genera spinte autoritarie.

Proprio a causa della diversa intensità dei fenomeni di insubordinazione, nella società tardo-capitalistica si modificano i rapporti tra il governo della maggioranza e i diritti delle minoranze; queste ultime diventano pericolose per l'ordine sociale, perché la maggiore rigidità del sistema economico-politico trasforma il *dissenso* in *pericolo sociale*. Le teoriche politiche della società tardo-capitalistica prendono quindi le mosse dall'aggravamento della crisi capitalistica. Nella società irrimediabilmente antagonistica, la divaricazione tra i gruppi in conflitto non è componibile, l'anarchia della produzione non è imbrigliata dalla pianificazione capitalistica. La composizione del conflitto non si prospetta quindi come la risoluzione delle antinomie sociali, ma come istituzionalizzazione del conflitto attraverso le procedure di un *nuovo patto sociale* di carattere autoritario. In queste teoriche è dato per scontato che la modificazione radicale della struttura di classe è progetto che tende a fuoruscire dall'orizzonte storico possibile e perciò vi si sostituisce una sorta di cristallizzazione della struttura differenziale della società. Un pessimismo organico pervade questo modo di pensare, simile in questo alle punte di massima lucidità teorica dell'autocomprensione borghese; e, come nei luoghi decisivi della teoria borghese, emerge una visione pessimistica dello Stato, rimedio necessario alla naturale peccaminosità dei cittadini, se lasciati alla loro *demoniaca autonomia*. L'autodeterminazione conduce diritto alla frantumazione del corpo sociale, i processi di lacerazione distruggono l'ordine costituito. Il nuovo patto sociale proposto è di segno eminentemente organicistico; sua sostanza è una nuova *alienazione* dei diritti individuali a favore dello Stato, attraverso la democrazia « di massa », superamento surrettizio del regime garantistico. L'*ordine sociale* diviene il bene supremo cui, nel Leviatano democratico, viene sacrificato la categoria della soggettività.

Se l'ordine sociale diviene il punto attorno a cui ruota il sistema politico, allora il disordine reale (Hobbes lo sapeva bene) ha raggiunto il suo apice. Solo una società spogliata di ogni forma di legittimità può pensare se stessa *coesa* in virtù di tecniche di ordine pubblico. Esso è in realtà la tecnica primaria dei regimi autoritari, in cui i processi di divaricazione sociale e conflittuale impediscono forme spontanee di legittimazione (un esempio bolognese: quando, in occassione dei processi a Curcio e agli altri delle BR, vi è stato uno spiegamento di forze e di misure di sicurezza del tutto sproporzionato alla reale entità del pericolo di evasione, appariva chiaro che non era il pericolo a creare le misure di sicurezza ma erano invece le misure di sicurezza a generare la sensazione di pericolo e quindi il consenso al sistema da parte dei cittadini; non solo, ma nella mente del negoziante danneggiato economicamente dalla chiusura di via del Pratello, la colpa del danno non era di chi aveva preso le misure di sicurezza ma di Curcio, la cui pericolosità sociale funziona anche da capro espiatorio).

Ma la reificazione delle forme di vita sociale dentro l'autocomprensione autoritaria nasce anche dalla diversa pericolosità dei comportamenti delle minoranze rispetto al sistema globale. L'esigenza di fondo della società è la centralizzazione dei processi decisionali, il controllo centrale del comportamento, specialmente, della forza-lavoro. Non vi è salvezza, quindi, se non con un controllo centralizzato della forza-lavoro. La società tende quindi, anche nei suoi valori etico-politici, a precostituire un modello di sistema che renda digeribile alle masse il funzionamento della società autoritario-centralizzata; in essa la costante evocazione del pericolo (il complotto, il pericolo delle istituzioni, l'attacco alla democrazia ecc.) svolge la funzione, necessaria, di mobilitazione che gratifica le masse deluse dalla pratica politica quotidiana, dal peggioramento del tenore di vita ecc. L'angoscia derivante dal pericolo di distruzione sociale è il maggior strumento di coesione, tecnica fondamentale di esercizio del potere.

A questo punto sarebbe necessario affrontare il problema del rapporto tra modello politico e modificazione della composizione di classe; ma qui non è possibile. Resta però il fatto che il restringimento dello spazio di autonomia delle minoranze nasce sia dalla necessità di precostituire un modello organico delle liceità e dei divieti sia dal fatto che le modificazioni della composizione di classe estendono i problemi del dominio all'intera società.

La compressione delle minoranze è una conseguenza della compressione del ventaglio delle opzioni disponibili. La ampiezza smisurata degli interessi rappresentati nel « governo di tutte le forze democratiche » è rappresentazione della chiusura dell'universo di discorso politico razionale. Una sola strategia unisce forze così diverse: il tentativo di ripristinare la legittimità del sistema politico. Ma la estrema vulnerabilità del progetto rende pericolose le minoranze: la frattura tra progetto politico e società che si verrà a originare non consente l'esistenza di minoranze che navighino come pesci nell'acqua in questo nuovo spazio che si apre; la repressione delle minoranze è così il corollario del nuovo patto sociale.

Ulteriori conseguenze sono il declino della categoria della soggettività e la progressiva statualizzazione dei comportamenti politici. La concessione trascendentale della soggettività, che sta alla base della formulazione classica dello individualismo borghese fonda, nello Stato, il rapporto tra privato e pubblico e definisce altresì il confine tra le due sfere; l'organizzazione politica liberale e garantista si sviluppa quindi come principio di sistemazione di questi rapporti. Ad essa è immanente una concezione del soggetto già definito e autonomo prima dello Stato e che da esso attende la garanzia dello sviluppo della propria soggettività, regolata mediante un patto che definisca la coesistenza e il rapporto tra i soggetti. Il passaggio dallo Stato liberale alla democrazia di massa produce il superamento di questo rapporto per due ragioni: *a*) perché la fondazione della soggettività non è di tipo privatistico; *b*) perché la estensione dell'intervento dello Stato — espressione della crisi della funzione borghese-imprenditoriale — sopprime la distinzione tra privato e pubblico, la cui fondazione materiale si trovava nella ideologia del laissez-faire. Ma questo processo, che ormai è storia vecchia, poiché la dissoluzione della sfera privata data dai primi esperimenti totalitari di questo secolo, acquista nella attuale fase storica di una nuova concretezza perché si sviluppa dentro un sistema di democrazia rappresentativa che vuole essere un superamento, democratico, delle aporie del sistema politico borghese. Ciò che le nuove forme democratiche hanno in comune con la logica interna dello Stato borghese è di essere tutte elaborazioni di tecniche di controllo sociale.

La prima esigenza è questa; la seconda — derivante anche dalle conquiste della classe operaia — è che il sistema politico venga sentito come *legittimo*. L'ordine sociale si pone quindi come obbiettivo di un sistema politico che assicuri insieme controllo dei comportamenti e lealtà verso lo Stato. Poiché i maggiori pericoli per la stabilità del sistema vengono dai settori *non controllati* è chiaro che le forze di governo tentano la riduzione del settore autonomo della società, del settore non regolato dell'intervento dello Stato. La tendenza è quindi alla estensione della sfera di intervento dello Stato, alla statualizzazione dei comportamenti individuali. Nella democrazia autoritaria questo processo si attua con tecniche e ideologie peculiari alla sua natura democratica: le ideologia della partecipazione, le tecniche della democrazia decentrata. Ma se si osserva da vicino il funzionamento degli istituti deputati alla decentralizzazione della democrazia si avverte che in essi non si ha una modificazione qualitativa del tipo di potere; essi assicurano invece una falsa diffusione del potere verso il basso che è insieme forma di controllo sociale. In questi istituti non si attua una inversione della direzione del potere; essi tolgono spazio all'autonomia sociale, portano tutta la società dentro lo Stato, danno status di cittadinanza alle forme della società civile, ma non intaccano i reali centri del potere, rispetto ai quali costituiscono strumenti di ratifica ex post. In questa sede avviene anche una riduzione della fondazione trascendentale della soggettività poiché il cittadino *esiste* solo dentro le istituzioni nelle quali la precedente sua soggettività autonoma viene incanalata e regolata; una concezione *comunitaria* e *organicistica* dello Stato regola il pluralismo plebiscitario delle istituzioni intermedie.

In questa situazione avviene anche un mutamento di senso della posizione antistatualistica: poiché essa non è più soltanto la resistenza delle vecchie classi detentrici del potere tradizionale, ma diviene anche — con forme ancora da studiare — l'obbiettivo dei gruppi sacrificati dal nuovo patto sociale che cementa la democrazia autoritaria. Si tratta di vedere le forme, i modi di manifestazione, le possibili aggregazioni che questo processo di reazione al nuovo modo di essere della democrazia autoritaria partecipativa fa nascere; e vedere in essi il presupposto materiale di una nuova comprensione della società. Ma, sia chiaro, dentro questa prospettiva non stanno solo le lotte degli studenti, dei giovani, delle donne, la problematica, insomma, che nasce dal '68 e prende corpo attraverso le lotte per i diritti civili; essa è alla radice anche delle grandi lotte della classe operaia negli anni '60, in quanto ha rappresentato autonomia, rifiuto della delega, contestazione della decisione centralizzata. I punti di maggior potere della classe operaia, negli anni scorsi, sono stati anche i punti di minore capacità di mediazione centralizzata dei partiti; ciò non è tollerabile, però, da nessun partito. Il fallimento del processo di unificazione sindacale è conseguenza dell'espandersi dei processi autoritari nella società. L'autonomia di classe non deve più aver ragione di esistere poiché la classe operaia è *dentro* lo Stato, *è lo Stato*.

I fenomeni dell'autonomia sociale appaiono così espressione di una resistenza al processo di razionalizzazione operato dalla società autoritaria. Ma essi risultano singolarmente disarmati di fronte alla operazione di rimozione-esclusione compiuta nei loro confronti dalla società. Nel loro rifiuto di essere inglobati nella prospettiva del nuovo Stato « rappresentativo » essi sono *sintomo* ma non *strategia di rovesciamento*: tale è la loro miseria. Nel rifiuto di sottoporre il loro comportamento alle esigenze della tattica politica, delle alleanze, del progetto sociale generale, essi esprimono la *critica radicale* del rapporto reificato tra classe operaia e strategia rivoluzionaria; ma la società complessa non può esser senza organizzazione; questa è la reale miseria di un settore sociale che comprende la negatività del presente e la compromissione, con questo presente, delle organizzazioni storiche ma non è in grado di individuare le forme della sua negazione storico-concreta. Quello che un politico materialistica può e deve riconoscere è la base reale di questa miseria, in quanto si inserisce in un processo di modificazione della struttura di classe e dentro il rapporto tra struttura di classe e Stato autoritario. Certamente sappiamo che questa miseria non si supera con il compromesso storico, con la idealizzazione delle esperienze riformiste, con il feticismo dello Stato nato dalla resistenza; ma bisogna pur riconoscere che il rifiuto della mediazione non è una strategia, non postula alleanze mentre questa e quella sono ancora necessarie.

Così l'ideologia dello scontro armato, della P. 38, è il riflesso speculare della violenza dello Stato; essa esprme una frantumazione storica in cui il fronte delle forze anticapitalistiche è scisso tra due forme di comprensione non dialettica dello Stato contemporaneo: entrambe non comprendono come esso è il « monopolio » della forza legittima. Ma la lotta contro lo Stato autoritario deve partire invece dalla comprensione delle funzioni di classe cui esso adempie così come dalla consapevolezza che una *critica della*

politica è sterile se resta ferma alla verifica della contraddizione tra logica capitalistica e « bisogni ». La frantumazione della società va compresa sino in fondo per smascherare le attuali ideologie dell'armonia sociale (ultima figura della dissonanza). Gli oppressi devono portare fino in fondo la critica materialistica della violenza dello Stato non negarla semplicemente nel suo rovescio dell'autodifesa violenta; quest'ultima è più debole della forza dello Stato tardo-capitalista: e quanto prima questa cosa sarà capita tanto meglio sarà per tutti.
In questi giorni si può verificare come il blocco reazionario sta ricomponendo la propria egemonia; la DC sguazza in questa situazione alla cui gestione e sfruttamento è chiamata per vocazione di classe e per capacità di gestione che gli deriva da un trentennio di controllo dello Stato e dei suoi corpi separati; essa rappresenta veramente il « senso dello Stato ». Ma i comunisti sbagliano se pensano di poter addebitare agli errori o alla « violenza » degli studenti scesi in lotta l'esito del processo. Le sue ragioni stanno, principalmente, nell'errore politico di chi crede di potere evitare il Cile diluendo la propria fisionomia di classe mentre è proprio questa scelta, invece, che avvicina alla situazione cilena. La gestione autoritaria del disordine sociale attiene, per vocazione storica, alla DC. L'incapacità di capire sino in fondo le radici materiali delle lotte di questi mesi, di mettere realisticamente a confronto la prassi del movimento operaio ufficiale e la realtà della insubordinazione sono, invece, responsabilità di un blocco politico enorme nelle sue dimensioni, ma privo di egemonia sul processo storico, incapace oggi di analizzarlo, se non mediante lo esorcismo. Questa è la vera responsabilità politica e solo a rimuovere il senso di colpa può servire la diffamazione di pochi intellettuali « irrazionalisti »; verso i quali, proprio perché pochi, l'accusa elevata è essa stessa irrazionale e, soprattutto, non fornisce nessun alibi.

25 aprile 1977

La conoscenza giusta

Federico Stame

A due mesi dai fatti di Bologna — nati dalla rivolta alla uccisione di Francesco Lorusso — gli studenti, rinchiusi nell'università di Roma, espulsi dalle piazze della città tenute *manu militari,* meditano sul riflusso del loro movimento. Lo Stato autoritario spiega la sua dura efficacia come strumento di controllo del ciclo.

Gli studenti, giunti troppo tardi a un giudizio sulla violenza armata, incalzati dal PCI che infierisce su di loro perché condannino la matrice stessa della violenza, cioè il movimento in quanto tale, pagano ora un alto prezzo. Lo Stato repressivo li costringe a dissociarsi dalle proprie radici nel momento che gli è più favorevole: riesce a spezzare la forza del movimento determinando a suo arbitrio modi, termini e tempi di questo processo. Svanisce la « critica della politica », subentra la « politica ». La lotta torna a svolgersi sul terreno degli avversari; è probabile che, tra non molto, i luoghi fondamentali del marxismo della III^a Internazionale riprendano il loro posto dentro il movimento, riportandolo alle dimensioni e alle condizioni ideologiche e organizzative che conobbe dopo il riflusso della grande stagione del '68.

Ma, dobbiamo chiederci, solo gli studenti sono stati sconfitti? O non stiamo assistendo alla prova generale di un grande processo di epurazione il cui obbiettivo (la classe operaia) si renderà evidente tra non molto? Indubbiamente la falsa coscienza riformista maschera la realtà di un attacco al movimento operaio tra i più gravi dalla fine del fascismo.

Per la terza volta in quindici anni (dopo il 1963-64 di De Lorenzo e il 1969 di Piazza Fontana) la borghesia manovra — con la strategia della tensione — l'attacco alle posizioni conquistate dal movimento operaio. La tecnica è sempre la stessa: la provocazione, la pianificazione del disordine sociale, la paralisi del funzionamento dello Stato (che nasconde una reale funzionalità dello Stato e dei suoi corpi alle esigenze di classe), l'esplosione della violenza. Oggi come ieri il potere dimostra di poter gestire, come e dove vuole, la programmazione della violenza. Dall'uccisione di Francesco Lorusso — se guardiamo a posteriori lo svolgimento del dramma — tutto è successo secondo una logica inesorabile che ha costretto le « forze politiche e sociali organizzate » ad accettare il terreno di scontro dell'avversario. In una situazione di apparente disordine, di confusione estrema, di cambiamento di ruoli, emerge tra il fumo dei lacrimogeni e i colpi delle P. 38, coi poliziotti vestiti da autonomi, la realtà dura della sconfitta: il potere è riuscito nella più ambiziosa delle operazioni, ha trasformato la crisi della società capitalistica, lo scontro sociale, in un problema di ordine pubblico. Un'operazione fredda e spietata, ma splendida; non sappiamo se sia maggiormente da ammirare il perfetto « senso dello Stato » della classe dominante o piuttosto da compiangere l'ingenuità delle « forze politiche e sociali organizzate ». Poiché di ingenuità vogliamo continuare a credere si tratti, non di fredda compartecipazione all'emarginazione e criminalizzazione del dissenso.

« Non accetteremo di essere processati sulle piazze » aveva detto Moro difendendo Gui in Parlamento e già due giorni dopo, tra il fumo delle barricate di Bologna, nessuno pensava più al primo grande processo politico alla DC e al suo regime. La Democrazia Cristiana ha mostrato a tutti — in primis al Partito Comunista — di non essere disposta a subire alcun processo, a rendere alcun conto, ma di essere — invece — la sola forza politica in grado di menare la danza, di stabilire di che cosa gli italiani debbano parlare, che cosa la radio, la televisione e i gran-

di organi di informazione debbano comunicare. Essa è la sola reale costante della struttura del potere in Italia. Il recupero democristiano dopo le elezioni del 20 giugno è un esempio sommo di tecnica del dominio. Del resto non è facile trovare un grande partito di opposizione che, forzando il significato dell'esperienza cilena, basi la sua teoria-pratica sul postulato che non è democratico costringere all'apposizione chi governa, non è opportuno togliere il potere a chi lo detiene; e tuttavia dopo il referendum sul divorzio, le elezioni del 15 giugno 1975 e del 20 giugno 1976 si era incrinato, per la prima volta, il sistema democristiano di gestione del potere; e questo non per una faida interna all'apparato di rappresentanza borghese, ma come conseguenza di un poderoso processo di espansione — ancorché di segno riformista — della sinistra.

Ciò che i comunisti non hanno saputo o voluto comprendere, sia dai risultati del 20 giugno che dal successivo recupero democristiano, è proprio la conferma della *natura di classe* di questo partito. Vi è profonda differenza tra la composizione sociale di un partito e la sua funzione oggettiva di classe; e se è vero che nel partito democristiano la prima è interclassista, « popolare » si dice, è vero di più che la sua funzione storica è la ricomposizione in senso classista — antiproletario — della funzione di comando della borghesia italiana. L'incomprensione di ciò è il punto da cui dipendono le scelte del PCI, sia tattiche che di lungo periodo, scelte che con l'occultamento — certo consapevole — degli strumenti dell'analisi di classe a favore di una retorica basata sull'accordo delle forze popolari (democratiche, costituzionali ecc.) producono i danni più nefasti. Mentre dal 20 giugno la DC ha progressivamente *ricomposto* lo schema politico della funzione di comando borghese, la politica del PCI ha invece *scomposta, frantumata* la funzione antagonistica dello schieramento anticapitalistico. Ora il movimento operaio è chiamato — come nel 1963-64, come nel 1969 — dalle bombe o dalle P. 38 a difendere il quadro istituzionale. Ma l'avere teorizzato che la strada intrapresa (il compromesso storico) non ha alternative determina anticipatamente l'esito, i contenuti, la prospettiva dell'incontro.

È probabile che tra non molti giorni avremo un accordo di governo, a cui parteciperà, per la prima volta dal 1947, anche il Partito Comunista. In nome della difesa della democrazia repubblicana, la borghesia farà passare, in questo accordo, tutta intera, la sua linea di ristrutturazione, di gestione della crisi, di attacco anti-operaio. Non solo, ma sotto il velo della conservazione del quadro istituzionale, prende forma organica un processo di trasformazione autoritaria dello Stato. In duplice modo: anzitutto con una aperta modificazione legislativa, in senso repressivo, delle garanzie costituzionali del cittadino, quali ad esempio i provvedimenti relativi all'attuazione più o meno mascherata del fermo di polizia, alla chiusura dei « covi », alle possibilità di sequestro ecc., che oggi servono a sconfiggere gli autonomi e domani serviranno a restringere e a sopprimere i luoghi politici dell'opposizione reale; in secondo luogo — e questo è l'aspetto più grave — mediante l'applicazione sistematicamente autoritaria degli strumenti legislativi esistenti, i quali (i comunisti farebbero bene a ricordarlo) risalgono al fascismo anche se fanno parte organica dell'ordinamento repubblicano nato dalla resistenza. In 32 anni di regime post-fascista, fondato sull'incontro tra le grandi « forze popolari », il Parlamento non ha abrogato uno solo degli articoli del Codice penale Rocco (l'unica opera di bonifica è stata attuata dalla Corte Costituzionale). In questa condizione avventuroso non è chi va tra la gente a chiedere solidarietà intorno a referendum abrogativi delle leggi fasciste, ma piuttosto chi qualifica costoro come avventurosi.

Quando sentiamo nel Parlamento repubblicano un deputato comunista affermare che il divieto di manifestazioni a Roma è ingiusto, ma, stante il divieto, chi va in piazza è un violento, e sentiamo — di contro — un deputato radicale (di formazione liberale) rispondere che non si obbedisce a leggi ingiuste, avvertiamo che qualcosa si è rovesciato nel contesto teorico e politico; che il presente è tempo di grandi sommovimenti e che nessuno è garantito dai propri quarti di nobiltà marxista contro il pericolo di essere coinvolto in operazioni di restaurazione.

Sotto le false sembianze della difesa della legalità repubblicana sta passando un disegno di compressione delle libertà politiche e, in primo luogo, di mutilazione delle possibilità di azione dell'opposizione. Arresti di avvocati difensori e di militanti del Soccorso Rosso, mandati di cattura per reati di opinione, estensione inusitata delle categorie di classificazione dell'associazione sovversiva, rappresentano un *uso eccezionale della legge ordinaria.* È questo il fondamento della « dittatura » nei termini classici del pensiero politico: lo *stato eccezionale* fonda *l'uso eccezionale* della norma. Ma non c'è da stupirsi dal momento che teorici marxisti, iscritti al PCI, non esitano a riferire le loro argomentazioni al pensiero di C. Schmitt. Ai comunisti che ci rimproverano di sottovalutare l'importanza delle istituzioni democratiche va risposto che proprio perché amiamo la democrazia ci opponiamo — anche se con pochissima efficacia — al processo, che li vede coinvolti, di sostanziale svuotamento del potere emancipatorio delle nostre istituzioni democratiche. Non siamo degli « estremisti » ed abbiamo compreso, *dentro* il movimento operaio e vivendo insieme questo processo di maturazione teorica e politica, come vi sia un rapporto inscindibile tra socialismo, democrazia e, perché no?, istituti liberali di controllo e di limitazione del potere, di difesa della libertà del cittadino. Sappiamo, avendo alle spalle lo stalinismo, quale danno al movimento di classe abbia arrecato l'insensibilità ai problemi istituzionali e costituzionali, al risvolto giuridico dell'organizzazione politica. Perciò dissentiamo, quando in nome della *salus reipublicae* ci viene riproposta — in forma insidiosa — una linea di compressione delle libertà politiche come sacrificio necessario per salvare lo stato democratico, cioè il quadro politico-istituzionale; il quale, invece, viene alterato proprio da questo processo .

In un senso, invece, siamo estremisti: riteniamo che ogni espansione del potere della classe operaia e dei suoi alleati debba coincidere con l'espansione delle libertà politiche e civili e, per converso, che ogni restrizione di tali libertà comporti *necessariamente* una sconfitta della classe operaia. Riteniamo che la conquista di maggior valore di questi anni di lotta politica in Italia sia stata proprio la co-

scienza dell'intimo rapporto tra libertà e democrazia, concepito non come privilegio della borghesia liberale, ma come esperienza vissuta nelle lotte operaie, come dissenso aperto dei giovani, degli studenti, delle donne, degli emarginati.
Avere opposto la classe operaia al dissenso espresso dalle masse giovanili è stata la grande astuzia del potere; questo pensavamo lunedì 16 maggio in Piazza Maggiore a Bologna, osservando il presidio operaio intorno al palazzo del Comune democratico (il Comune rosso) contro gli studenti. È fin troppo facile ricordare che i nemici della sinistra sono altri. In questo quadro le responsabilità degli estremisti, dei violenti, degli autonomi sono poche perché essi sono pochi, mentre grande è la responsabilità della sinistra storica perché essa è grande, anche se mai come ora è apparsa un colosso di argilla. E va ricordato che la violenza non è la causa, ma sempre e soltanto il prodotto di una situazione di conflitto.
Questo il contesto nel quale siano costretti a muoverci dalla logica degli eventi. Contesto limitatissimo, in cui si tenta di salvare posizioni già conquistate piuttosto che cercare di conquistare — questo sì sarebbe avventurismo — nuovi spazi. Il sindaco di Bologna ci ricorda la livida affermazione gramsciana secondo la quale « molte delle pallottole che le guardie regie scaricarono nel '19, '20, '21, '22 contro gli operai era fuse nello stesso piombo che servì a stampare gli articoli di Salvemini ».
La citazione è intimidatoria. Possiamo rispondere con Horkheimer: « In questa società neppure la situazione del proletariato garantisce la conoscenza giusta... L'intellettuale che si limita a proclamare la potenza creativa del proletariato, trascura il fatto che ogni elusione dello sforzo teorico che egli si risparmia nella passività del suo pensiero, come pure di un temporaneo contrasto con le masse a cui potrebbe portarlo il suo pensiero, rende queste masse più cieche e più deboli di quanto potrebbero essere ».

25 maggio 1977

Alice e i padroni delle parole

Giuseppe Caputo

Si rischia di non capire, non solo sul piano politico, ma anche su quello più strettamente tecnico-giuridico, la vicenda di Radio Alice se non si compie un'analisi rigorosa dello « scenario » nel quale essa è maturata: e perciò di ridurla a pura vicenda « bolognese », spogliandola della sua carica eversiva e del suo valore emblematico.
Trattandosi di Alice lo « scenario », favoloso e irreale, non poteva essere se non il Paese delle meraviglie: quel nuovo Paese delle meraviglie che è la civiltà neo-capitalistica. E del resto delle meraviglie del capitalismo, del capitalismo di un secolo fa, aveva già parlato per paradosso proprio Marx quando aveva tessuto l'elogio rovesciato della borghesia. Ora, a un secolo di distanza, le « meraviglie » del capitalismo si sono moltiplicate all'infinito. Grazie alle scoperte tecnologiche il Capitale è riuscito a produrre non solo nuove merci, ma nuovi rapporti sociali: li ha prodotti, come ci ha ripetuto Pasolini, all'insegna dello « Sviluppo », che corre come un flusso sotterraneo lungo tutta l'organizzazione della nuova società.
Lo « sviluppo » neo-capitalistico ha abrogato il vecchio « Progresso », che era stato per più di un secolo il polo che aveva guidato la rotta della sinistra umanista e socialista: ed ha generato una nuova economia, il consumismo, ed una nuova morale, l'edonismo. Ma sopratutto ha generato un nuovo Potere: falsamente tollerante e tendenzialmente repressivo.
Questo nuovo Potere si fonda su una tavola di valori apparentemente democratica: giacché esso asserisce di voler essere l'organizzazione del consenso, realizzata attraverso i canali dell'informazione e della partecipazione.
Visto di lontano esso scintilla come le luci colorate di una Disneyland fantasmagorica: non a caso è un prodotto da Paese delle meraviglie.
Visto da vicino le sue iridescenze rassomigliano alle false e sinistre iridescenze della testa di Medusa: che fanno impietrire d'orrore chiunque si attenti a contemplarle con attenzione.
Attraverso i rituali della « partecipazione democratica » esso riesce a far sparire quasi del tutto la società civile, riassorbendola totalmente (= totalitariamente) nella società politica.
Accade, nel fatto, il contrario rispetto a quanto auspicavano i classici del marxismo: invece di deperire la società politica, a vantaggio della società civile, è la società civile ad essere inglobata, sotto pretesto di partecipazione, nella società politica, nello Stato: invece di affiorare una nuova libertà, la libertà organica della teoria socialista, si spegne persino la vecchia libertà, la libertà dell'ideologia borghese, in una falsa ed unanimistica tolleranza.
Ma, al di là delle modalità empiriche in cui si manifesta, questo nuovo Potere si caratterizza per lo strumento di cui si avvale per la sua riproduzione: questo strumento è la « Comunicazione », che cerca di trasformare, almeno all'apparenza, in egemonia ciò che nella realtà è nudo dominio.
La comunicazione è la vera figura, la *forma* del nuovo Potere.
Figura e forma di un'irrealtà, l'irrealtà dello Sviluppo, la comunicazione non rappresenta nulla che non sia irrealtà: è, in sé, totalmente in-significante. Il suo universo è l'universo puramente formale, insignificante ed anonimo, della « langue »: un universo, cioè, ove la « parole », con la sua espressività, è assolutamente interdetta.

Abolita nell'irrealtà dello sviluppo la concretezza della storia, di cui la parola è rispecchiamento, muore il linguaggio della poesia: ed appassisce, anche, il linguaggio della cultura popolare, il dialetto.
Avanza solo un gergo, meglio una serie di gerghi, la cui unica verità è nell'essere funzionali ad altro: e cioè alla autoriproduzione del Potere neo-capitalistico.
Non basta. Il vecchio umanesimo ingenuamente proponeva, come modello delle relazioni interpersonali, il dialogo: che comportava l'idea che i dialoganti fossero portatori di valori autonomi.
Ma la nuova civiltà, la civiltà dello Sviluppo, è radicalmente antiumanistica: essa comporta la fine del soggetto e la soppressione del dialogo.
Usando vecchie categorie potremmo così riassumere: non più il soggetto, ma la massa, non più la comunione, ma la comunicazione.
Il nuovo Potere dice di voler organizzare, come ogni potere democratico, il consenso. Della democrazia, peraltro, esso non conserva se non l'apparenza nominalistica, la vuota spoglia formale. Il suo organizzare si risolve in un manipolare il consenso. Epperciò il suo vero segno è quello di una ristrutturazione sostanzialmente totalitaria dei vecchi rapporti sociali.
Il Re si rivela, alla fine, nudo: il suo potere, che voleva apparire mera egemonia, democratica organizzazione del consenso, si rovescia in puro dominio, dittatura senza freno né legge.

Tutto ciò fa sì che chi voglia porsi in atteggiamento politicamente antagonistico rispetto al nuovo Potere si scontra in primo luogo col problema di reinventare un modello di relazioni intersoggettive che possa aspirare ad essere alternativo rispetto a quello imposto attraverso la categoria della « comunicazione ».
Sino ad oggi i modelli ipotizzabili sono apparsi sostanzialmente due:
a) il modello della comunicazione erotica: che fornisce, come paradossale surrogato alla mancanza di un'efficace e puntuale « critica dell'economia politica », l'affermazione di una sorta di « economia libidica ».

b) il modello della comunicazione sovversiva: che tende a render possibile — sia pure in via eccezionale — la rottura degli schemi uniformanti del Potere neo-capitalistico, aprendo un varco al « flusso » della realtà. Proprio in ragione della sua eccezionalità, della sua totale anomia, la comunicazione sovversiva si configura come l'apparizione dell'evento, del καιρός: ove è chiaro che l'evento consiste in una sia pur precaria irruzione della realtà nel dominio dell'irrealtà, del significato nel regno dell'insignificanza, dell'espressività della « parola » nell'universo puramente formale della « lingua ».
La domanda capitale è se questi modelli alternativi di relazioni intersoggettive possano apparire tollerabili al Potere neo-capitalistico.

Come è evidente la risposta, almeno per quanto attiene alla comunicazione sovversiva, non può essere se non del tutto negativa: e la vicenda di Radio Alice, che della comunicazione sovversiva aveva fatto il proprio centro, sta a dimostrarlo.
Perché se il Potere può illudersi di riassorbire la carica di contestazione che pure potenzialmente è nella comunicazione erotica col ridurla al rango della privatezza e collo spogliarla del suo disordine dionisiaco, non può a nessun patto tollerare l'apparizione della comunicazione sovversiva.
Che lo voglia o no la comunicazione sovversiva si colloca irrimediabilmente nella sfera dei rapporti pubblici: e costituisce, come cercheremo di dimostrare, una minaccia diretta allo stesso modo della produzione capitalistica.
Essa ha la funzione storica di far saltare la falsa tolleranza della nuova democrazia partecipativa, rivelandone l'oggettivo limite.
Non è ancora una soluzione, ma una iniziale provocazione: perché non è in grado di organizzare un nuovo consenso, ma solo di disarticolare il vecchio consenso; perché non mette in moto un vero processo di aggregazione rivoluzionaria, ma si limita a registrare un flusso di realtà in movimento.
Vale la pena, a questo punto, di spingere più a fondo l'indagine per capire come mai la comunicazione sovversiva riesca a far saltare la falsa tolleranza del Potere neo-capitalistico: perché, in altri termini, la povera Alice diventi il diavolo, la sua casa un covo, la sua azione un complotto, la sua parola un delitto di lesa maestà e un attentato all'ordine.

Per capire giova prender le mosse da una proposizione fondamentale di Marx: il capitale non produce soltanto merci, ma (e soprattutto) rapporti sociali.
Da questa proposizione, in via deduttiva, è possibile ricavarne un'altra, non meno fondamentale: che il modo di produzione dei rapporti sociali presenta una stretta analogia col modo di produzione delle merci.
Nel Libro I del « Capitale » sono descritti, come è universalmente noto, i modi tipici della produzione delle merci e dei processi relativi: proprietà privata dei mezzi della produzione e loro appartenenza ad un capitalista, utilizzazione della merce forza-lavoro, finalizzazione della produzione allo scambio.

Questi modi tipici della produzione delle merci si ritrovano nella attività di produzione dei rapporti sociali: fra i quali sono da porre anche i processi della « comunicazione ».
Come sono espropriati gli strumenti o mezzi della produzione, così sono espropriati alla collettività gli strumenti o mezzi (media) della comunicazione. Come nella produzione delle merci non si impiega lavoro, ma merce forza-lavoro, così nella produzione dei messaggi si impiegano « professionisti » della comunicazione. Come i risultati del processo di produzione, le merci, sono destinati allo scambio, così i risultati del processo di comunicazione, i messaggi, sono espressione di quella che i sociologi francofortesi hanno designata come ragione strumentale (in contrapposto alla ragione dialettica).

La formula celeberrima di McLuhan secondo cui « il medium è il messaggio » va letta anche in questa chiave di discorso. Può, di fatto, comunicare messaggi solo il detentore del medium, il capitalista dell'informazione.
In questo senso la teoria della identificazione di mezzo e messaggio si rovescia nella constatazione dell'inappartenenza del processo del comunicare alla società civile nel suo complesso.
Si delinea, nella società civile, la distinzione radicale fra

emittenti ed utenti.
Che cosa è, allora, per il Potere la povera Alice?
Alice, per il Potere, è il comunismo. È l'attentato ultimo e definitivo all'ordine costituito. È un diabolico, infernale complotto.
Che cosa fa Alice? Restituisce alla collettività che ne era stata espropriata gli strumenti del comunicare. Chiunque può comunicare dai microfoni di Radio Alice: gli basta avere un gettone, entrare in una cabina telefonica e formare un numero telefonico.
La logica capitalistica della indistinzione tra mezzo e messaggio è stravolta: nessun proprietario del mezzo organizza la produzione. La distinzione fra proprietà del mezzo (che è destinata ad un uso collettivo, restituita a tutti) e paternità del singolo messaggio (che è di chi si serve dei microfoni di Radio Alice) è ristabilita.
Ecco perché Alice non utilizza merce forza-lavoro, non si serve di professionisti dell'informazione, ma crea un nuovo tipo di « giornalista », per natura avventizio ed occasionale.
Ed ecco perché Alice non si serve delle categorie della ragione strumentale, è disfunzionale alle esigenze del Potere, sebbene non arrivi ancora a servirsi della ragione dialettica tutta spiegata.
Se la realtà è un flusso, Alice si fa attraversare da quel flusso.
Essa è, vuole essere, la nave dei folli, la festa della parola liberata.
Nella realtà, forse, le cose non stanno come le vede Alice: perché la realtà non è un flusso, ma un processo e la sua conoscenza non si esaurisce in un succedersi di emozioni e di sensazioni, ma postula l'organizzazione di un discorso.
Alice non è, meglio non è ancora, il comunismo.
Ma il potere distinzioni così sottili non riesce a farle. Ciò che non è con lui è contro di lui. Alice è il diavolo. Il comunismo, grazie alle imprudenze di Alice, non è più uno spettro che si aggira chissà dove. È un lemure che si è materializzato a Bologna. È, senza residui, la povera Alice.
Del resto che le cose stiano così, che Alice sia diabolica, che la sua casa sia un covo e le sue parole un complotto è provato senza possibilità di appello dalla sua pretesa di distinguere mezzo e messaggio, proprietà del mezzo e responsabilità del messaggio.

La logica del Capitale è l'indistinzione fra mezzo e messaggio: questa logica il Dio-Capitale la proietta non solo su sé, ma anche sui suoi avversari. Il Diavolo, si sa, è l'immagine rovesciata del buon Dio: e perciò sarebbe inconcepibile il pensare che Alice possa seguire leggi interne diverse da quelle che segue il Dio-Capitale.

Se dai microfoni di Alice si commettono reati, se si viola il diritto positivo è inutile che i redattori di Alice invochino l'art. 27 della Costituzione secondo cui la responsabilità penale è personale.

Mezzo e messaggio, risponde implacabile il Dio-Capitale, sono la stessa cosa: se criminale è un messaggio è inutile cercare l'autore materiale di quel messaggio: criminale è il mezzo, criminale è la diabolica Alice.
Fuori di questa logica del Dio-Capitale la vicenda giuridica di Alice è assolutamente incomprensibile.
Perché delle due l'una: o alle radio libere si ritiene applicabile la legge sulla stampa (per analogia): e allora dei singoli messaggi sul piano penale rispondono i singoli che ne sono autori ed il responsabile della testata: o alle radio libere non si ritiene applicabile (come sembra più corretto) la legge sulla stampa: ed allora responsabili dei singoli messaggi sono solo ed esclusivamente i loro autori.
Quello che è certo è che, sul piano giuridico, non ha senso tenere per responsabili i proprietari del mezzo: e non ha senso disporre il sequestro dell'intera testata.
La cosa è affatto evidente. Se il Comune di Bologna concede in uso a chi ne faccia richiesta durante la campagna elettorale microfoni ed impianti di amplificazione, a nessuno può saltare in mente che qualora gli utenti del servizio commettano reati si possa disporre il sequestro di quei microfoni o addirittura criminalizzare il sindaco di Bologna. Se taluno usa una cabina telefonica per trasmettere un messaggio delittuoso (ad esempio le modalità di un'estorsione) a nessuno può venire in mente che debba essere criminalizzata la società telefonica che ha offerto il servizio.
Le regole del diritto borghese su questo punto sono inequivoche.
La discussione potrebbe vertere solo sul punto se, in base alla sentenza n. 202 del 1976 della Corte Costituzionale, siano applicabili o meno le regole più restrittive previste per i reati commessi a mezzo stampa. Ma il Capitale fa saltare, di fronte al fantasma Alice, anche le regole del proprio diritto.
In questo senso la « comunicazione sovversiva » sperimentata da Radio Alice funziona da provocazione che fa cadere la maschera tollerante che il nuovo Potere aveva cercato di darsi.
Non solo, nella nuova situazione, non c'è spazio per la « libertà organica » della teoria socialista: non c'è neppure spazio per la libertà formale dell'ideologia borghese.
Il potere è costretto a gettare la sua maschera ed a raccontare la sua verità.

L'apparenza dell'egemonia, realizzata attraverso la manipolazione del consenso, si converte nella sostanza del dominio, realizzato attraverso la violenta soppressione del dissenso.

Tutti coloro che sono nell'area della partecipazione e della comunicazione, entro l'« arco costituzionale », devono essere rispettati, tutti coloro che ne sono fuori devono essere criminalizzati.
Poco contano, a quel punto, gli stessi criteri fondamentali del diritto pubblico dello Stato borghese. Può cadere persino il principio-cardine della separazione dei poteri: la magistratura può fare diritto ed ordinare senza nessun sostegno di carattere normativo il sequestro delle apparecchiature di Radio Alice.
In questa escalation del terrore, del nuovo terrore, diviene perfettamente comprensibile persino quel mostro giuridico che è il decreto ormai celebre della prefettura di Roma: si chiudano senza indugi tutte le radio libere.
La ragione dell'avversione per Radio Alice è tutta qui, è tutta irrimediabilmente ideologica: non può essere ridotta ad un semplice episodio di guerriglia urbana o a qualche frase imprudente detta da un non identificato redattore.
Se di questo si fosse trattato sarebbe stato facilissimo individuare e colpire i responsabili.

Ma l'orrore che la povera Alice suscita opera al livello dell'inconscio: ed è un orrore di carattere teologico.

Il fatto è che nel Paese delle meraviglie non ci sono solo le fatine dai capelli turchini, che Bologna è Salem, che a Bologna operano le streghe e si rendono necessari i rigori dell'Inquisizione.

Spiegare come mai in una delle capitali ideali del comunismo europeo abbia trovato spazio questo fraintendimento sulla presunta natura comunista di Radio Alice e questo orrore sacro per ciò che tale natura comunista avrebbe potuto comportare è cosa che rimane indecifrabile e misteriosa.

Ma giacché siamo sul terreno della teologia negativa, della riflessione, sul demoniaco, si può evocare un'altra categoria teologica: quella della cattiva coscienza.

Il comunismo, il comunismo ufficiale ha accettato la logica profonda della civiltà neo-capitalistica, ha sostituito la vecchia bandiera del Progresso con la nuova bandiera dello Sviluppo.

Questo significa che esso ha cancellato l'idea del contrasto fra Progresso e Reazione, fra sfruttatori e sfruttati, fra classi dominanti e classi oppresse: e dunque la lotta per la riappropriazione, alle classi oppresse, degli strumenti della produzione come anche dei mezzi della comunicazione.

Lo Sviluppo non conosce la dura realtà delle divisioni di classe, ma solo le comode mistificazioni dell'interesse generale.

Nella società dello Sviluppo non ci sono se non ceti medi. Ne consegue che nella società dello Sviluppo la comunicazione non può essere che comunicazione dell'irrealtà: l'irrealtà, appunto, dello Sviluppo. Guai a chi comunichi alcunché di diverso. Anche se il « diverso » è minimo.

Quando la comunicazione « sovversiva » fa irrompere qualche frammento disperso di realtà, spezzando i giochi della comunicazione strumentale, della Grande Comunicazione, non solo si manifesta la reazione violenta (e perfettamente comprensibile) del Capitale, ma pure quella (comprensibile solo con la categoria teologica della cattiva coscienza) del comunismo ufficiale, che si va integrando nel nuovo Potere.

Ad Alice forse si è prestato troppo, da tutte le parti.

Ma era inevitabile. Succede sempre così con le streghe.

La si è creduta una potentissima Signora. Era invece una povera bambina, smarrita nel Paese delle meraviglie. Che però con l'impertinenza di una bambina aveva gridato che il Re, che il Re Capitale era un Re nudo.

Documento per Radio Alice

La soppressione di Radio Alice, seguita a breve distanza da quella di altre emittenti liberi locali come Radio Ricerca Aperta e dalla minaccia di estendere tali provvedimenti su scala nazionale, è un attentato alle libertà democratiche conquistate dalla Resistenza.

Questa misura di polizia, aggravata dai contestuali arresti di tutti i redattori e i tecnici presenti nelle sedi radiofoniche, è una aperta violazione dell'ordinamento costituzionale che garantisce a tutti il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero « con ogni mezzo di diffusione ».

È importante sottolineare che la chiusura autoritaria di una libera emittente radiofonica equivale sostanzialmente al sequestro definitivo della testata di un giornale, così come l'arresto dei redattori e dei tecnici equivale all'arresto dell'intero corpo redazionale e dei tipografi.

In questo caso il provvedimento è tanto più grave in quanto colpisce forme di comunicazione innovative che intendono sperimentare l'immediatezza dell'informazione.

Al di là d'ogni giudizio di merito sui contenuti delle trasmissioni e sulle eventuali ipotesi di reato, per le quali la legge ordinaria prevede responsabilità specifiche e individuali, è inammissibile il ricorso ad una procedura che si configura oggettivamente come eccezionale.

Nella consapevolezza che queste misure repressive costituiscono il primo passo verso lo snaturamento delle garanzie costituzionali e che in un momento così grave è essenziale la più ferma difesa dei principi fondamentali di libertà, si chiede la scarcerazione immediata degli arrestati e la riapertura delle testate radiofoniche soppresse.

Bologna, 18 marzo 1977

Primo Congresso delle ACCADEMIE DI BELLE ARTI
Adelaide AGLIETTA
Maurizio ALBARETO
Placido ALBERTI
Romano ALQUATI
Alfonso AMALFITANO
Anna Grazia AMALFITANO
Roberto BACCI per il Piccolo Teatro di Pontedera
Pio BALDELLI
Nanni BALESTRINI
Michele BALLONI
Gino BARATTA
Eugenio BARBA
Marzio BARBAGLI
Pier Laura BARBIERI
Pietro BARONCELLI

Franca BASAGLIA
Franco BASAGLIA
Franco BATTIATO
Denisa BATTISTONI
Andrea BAZZURRO
Pietro BELLASI
Dario BELLEZZA
Gemma BENAGLIA
Leonardo BENVENUTI
Dina BERARDI
Franco BERARDI
Giuseppe BERARDI
Silvio BERGIA
Giorgio BERTANI
Laura BERTAZZONI
Patrizio BERTOLASI
Elisabetta BEVILACQUA
Mario BIANCHI per Radio Como
Augusto BOAL
Vittorio BOARINI
Franco BOCHICCHIO
Gianni BOLELLI
Giorgio BONAGA
Rita BONAGA
Stefano BONAGA
Tiziano BONAZZI
Luca BONESCHI
Carlo BONETTA
Emma BONINO
Pietro BONFIGLIOLI
Gabriele BONO
Pier Cesare BORI
Giovanni BONSIGNORI
Anna Valeria BORSARI
Marino BOSINELLI
Rosa Maria BOSINELLI
Bianca BUBANI
Pier Giovanni BUBANI
Roberto BUSI
Paola CAFFI per il Collettivo Femminista Bergamasco
Ginestra CALZOLARI
Pier Paolo CALZOLARI
Marco CAMMELLI
Vittorio CAPECCHI
Carlo CAPELLI
Anna CAPPELLO
Giuseppe CAPUTO
Piero CARBONI
Elio CARLETTI
Massimo CARLOTTI
Felice CARUGATI
Maurizio CASAGRANDE
Claudio CASELLI
Luisa CASTALDI
Luciana CASTELLINA
Filippo CAVAZZUTI
Camilla CEDERNA
Anna CELATI
Gianni CELATI
CENTRO SOCIALE SANTA MARTA di Milano
Bruno CERRITO
Roberto CICCIOMESSERE
Pier Carlo CICOGNA
Maria Cristina CITRONI
Giorgio CONCIANI
Bruno CONTINI
Pier Giorgio CORBETTA
Vittorio COTTAFAVI
Fabrizio CRUCIANI
Luigi DADI
Elisabetta DE ANTONI
Franco DE CATALDO
Mario DELGADO per il Gruppo teatrale peruviano Cuatrotablas
Paolo DELLA SALA
Tommaso DEL VECCHIO
Michelangelo DE MARIA
Fulvio DE NIGRIS per il Gruppo teatrale Il Cerchio di Bologna
Paola DE PAOLIS
Vincenzo DE SANTIS
Paolo DE VINCENZI
Patrizia DI FORTE
Francesco DI GIOVANNI
Anna DRAGHETTI
Mauro DRAGO
Massimo EGIDI
Guido ELMIREN
Achille ERBA
Maria Vittoria FABBRI
Paolo FABBRI
Adele FACCIO
Elvio FACHINELLI
Silvia FACONDI
Antonio FAETI
Luisa FALCELLI
Enrico FALCONE
Angelo FALLORO
Roberto FANTI
Bernardino FAROLFI
Pietrangela FAVALLI
FEDERAZIONE RADIO EMITTENTI DEMOCRATICHE
Nicola FERRARI
Adelio FERRERO
Adele FERRERO MARTELLI
Guido FINK
Mira FISCHETTI
Goffredo FOFI
Fausto FONTANA
Giulio FORCONI
Loredana FORESTIERI
Franco FORTI
Laura FORTI
Livia FRANCHINI
Antonio FRIGONE
Emilio GALANTE
Inigo GALANTE
Claudio GALLETTI
Pietro GALLETTI
Marisa GALLI
Doriana GALLINA
Alessandro GAMBERINI
Giancarlo GAMBERINI
Gaetano GANDOLFI
Patrizia GARBOLI
Nanni GARELLA
Giorgio GATTEI
Mario GATTULLO
Monica GAZZO
Antonio GENOVESE
Claudio GENTILUOMO
Costanzo GERMANO
Giuseppe GEYMONAT
Ludovico GEYMONAT
Raffaella GHERARDI
Vittorio GIALLOREDO
Silvia GIANNINI
Carlo GINZBURG
Claudio GIORDAN
Dino GIOVANNINI
Graziella GIOVANNINI
Fiorella GIUSBERTI
Francesco GORSIGLIA
Gianni GOZZI
Gustavo GOZZI
Roberto GRANDI
Roberto GRAZIA
Giovanna GRIGNAFFINI
GRUPPO CANGURO di Ancona
GRUPPO COMUNICAZIONE AUDIOVISIVA di Como
GRUPPO IDEALE di Ancona
GRUPPO KABBATRE di Taranto
Armanda GUIDUCCI
Roberto GUIDUCCI
Massimo JASONNI
Raimondo INNOCENTI
Gaetano INSOLERA
Ariane LANDUYT
Enrico LAPERDI
Daniela LEONI
Corrado LEVI
Rodolfo LEWANSKI
LIVING THEATRE
Efisio LOI
Giovanna LOMBARDI
Luigi LOMBARDI SATRIANI
Marco LOMBARDO RADICE
Roberta MACCAGNANI
Morena MALAGUTI
Mariola MANDOLINI
Ugo MANCINI
Marzia MARCHESINI
Valerio MARCHETTI
Ferruccio MAROTTI
Laura MARSANI
Giancarlo MARTELLI
Domenico MASELLI
Mauro MATHIS

Mauro MATTIOLI
Loredana MATTO
Claudio MAZZA
Laura MAZZA
Maria Cristina MAZZA
Mirko MEDICI
Claudio MELDOLESI
Antonio MELIS
Mauro MELLINI
Alessandra MELLONI
Lidia MENAPACE
Daniele MENOZZI
Marcello MESSORI
Luigi MIGLIO
Eliseo MILANI
Gianfranco MINGUZZI
Rosanna MONTUCCHIO
Giorgio MORETTI
Alberto MORINI
Italo MOSCATI
Luigi Maria MUSATI
Nicoletta NADOTTI
Guido NERI
Corrado NICOLINI
Simona NOVELLI
Collettivo OMBRE ROSSE
Fernando ORLANDI
Angelo PANEBIANCO
Marco PANNELLA
Luigia PANTANI
Gianfranco PASQUINO
Attilio PASSERINI
Barbara PECORI
Giovanni PEGORETTI
Mario PERNIOLA
Antonella PESCATORI
Mariella PESCATORI
Giovanni PETERNOLLI
Angelo PEZZANA
Bruno PEZZANO
Lorenzo PICOCCHI
Paolo PIERAZZINI per il TEATRO FORTUNA di Pisa
Ugo PIRRO
Cristina PITRUZZELLA
Giorgio PIZIDO
Enrico POLIDORI
Morena POLIDORI
Paolo POLLASTRI
Gianna POMATA
Carlo PONI
Giorgio PORISINI
Concetto POZZATI
Reginaldo PRIMAVERA
Gian Paolo PRINCIPE
Paolo PULLEGA
Franco QUADRI
Mirella RABBI
RADIO CANALE 93 COOPERATIVA DEMOCRATICA di Bergamo
RADIO PAPAVERO di Bergamo
Luciano RAGGI
Renato RAGGIO
Luciana RAGIONIERI
Redazione ALTRI MEDIA
Redazione IL MANIFESTO
Redazione LOTTA CONTINUA
Redazione QUOTIDIANO DEI LAVORATORI
Valerio ROMITELLI
Luca RONCONI
Roberto ROVERSI
Antonello RUELLO
Franco RUFFINI
Mirella RUGGERI
Alessandro RUSSO
Roberto RUSSO
Carlo SALOMONI
Cristina SAMMARCHI
Giorgio SANDRI
Cinzia SANTOVA
Donato SARTORI
Jean Paul SARTRE
Mirko SAVOIA
Giuliano SCABIA
Gianni SCALIA
Stefania SCARPONI
Antonella SCHENANE
Gianfranco SECCHIAROLI
Franca SERAFINI
Uber SERRA
Franca SILVANI
Aldo SISILLO
Anna SOCI
Gianni SOFRI
Carolina SOLERI
Enzo SPALTRO
Ivano SPANO
Giuseppina SPELTINI
Giorgio SPINI
Roberto STALORI
Federico STAME
Eugenia STARZANELLA
Antonio STORELLI
Luigi STORTONI
Arlena STRING per il CENTRO SOCIALE LUNIGIANO di Milano
Nicola STRIPPOLI
Patrizia TABOSSI
Ornella TACCHIO per il CUT di Bergamo
Luciano TANSINI
Renata TARDANI per RADIO POPOLARE di Milano
Alberto TAROZZI
Elda TATTOLI
Fernando TAVIANI
T.C.M. di Como
TEATRO CITTÀ MURATA
TEATRO POTLACH
Sebastiano TIMPANARO
Leonardo TOMASETTA
Mirko TOMMASELLI
Sandro TONI
Sandro TORRONI
Luigi TOTARO
Claudia TRAVERSO
Diego TRAVERSO
Marco TUBERTINI
Marzio VACATELLO
Emilio VEDOVA
Renzo VESCOVI per il TEATRO TASCABILE di Bergamo
Marina VINCENZI
Patrizia VIOLI
Maria VIRGILIO
Franco VOLPI
Salvatore VOSAMME
Maria Serena ZAGOLIN
Franca ZANELLA
Marco ZANOTTI
Cesare ZAVATTINI
Lina ZECCHI
Antonella ZUCCHINI
Gian Piero ZUCCHINI
Marcello ZUFFA
e altri.

Il «corpo sovrano» e il popolo degli studenti

Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli

« Il corpo sovrano, per il solo fatto di essere tale, è sempre quello che deve essere ».

Rousseau

1. Dimessi i parrucchini e gli spadini settecenteschi, i membri dell'Accademia Clementina, che custodisce a Bologna la nobile tradizione delle arti belle discesa direttamente dagli splendori del « classicismo bolognese », ascoltano con deferenza, sera dopo sera, i dotti dell'Ateneo che si interrogano in pubblici monologhi su come si possa continuare a fare e a insegnare arte. Il tema è grave e coinvolge la stessa esistenza professionale degli Accademici Clementini, che sono poi in gran parte i professori ordinari dell'Accademia di Belle Arti e rappresentano al vivo il rapporto istituzionale fra le due accademie, conviventi nei medesimi severi locali fra i medesimi illustri calchi di gesso. Il prestigio di cui gli Accademici godono essendo fondato sulle *tecniche manuali,* nessuno di loro è stato assunto al rango di relatore: Luciano Anceschi, che presiede l'Accademia Clementina con prudenti propositi di svecchiamento, giustamente ha cercato i relatori nelle sedi universitarie (nelle Facoltà di Lettere, negli Istituti di Storia dell'Arte, nel DAMS), dove stanno non i tecnici ma gli *intellettuali della manualità,* forniti del dono pentecostale della parola, teorici del sempre nuovo razionalistico adagio che l'arte perfeziona la natura.

Dunque, mentre assorti nel proprio ruolo passivo gli Accademici Clementini consultano i dotti dell'Ateneo sul proprio destino di artisti e maestri d'arte, lo scoppio della sommossa studentesca, a cui risponde dalle vetrate che crollano il fumo dei candelotti lacrimogeni e il fragore dei cingolati, disperde la bella compagnia sotto i portici presidiati dalle forze dell'ordine con le armi imbracciate e le pallottole in canna.

Non è un resoconto realistico, ma la scena — a parte i parrucchini e gli spadini con cui sarebbe irriverente travestire i moderni professionisti delle arti belle — è più vera del vero. I relatori delle serate accademiche, impegnati a chiarire ai riguardosi ascoltatori come l'arte sia un'attività perenne in cui la natura umana si arricchisce in artificio, forse non sanno che « l'opera d'arte della storia moderna » — parola di Marx (*Il capitale,* Ed. Riuniti, 1964, I, pp. 822-23) — è l'edificazione della società capitalistica, monumento, come è noto ai lettori del *Manifesto,* più grande delle piramidi, e che l'edificazione di tanto monumento è, nel moderno, il fine oggettivo delle tecniche manuali e pedagogiche in cui si evolve la natura dell'uomo.

Questo capolavoro impersonale e kolossal si presenta nella determinatezza sociale del borghese. La sua legge è la realizzazione dell'arte *come altro.* L'altro, ai nostri giorni, collega il ciclo delle conferenze clementine con nessi imprevedibili, come dimostrano, confusi nella massa giovanile, anche alcuni studenti di Belle Arti praticando l'alterità con rabbiosa avventatezza sotto il fuoco della polizia, che batte le strade della città universitaria e intorno all'Accademia, sulle quali stamane, 11 marzo, uno studente di medicina è rimasto ucciso. « *Tantae molis erat* — è ancora Marx che scrive — il parto delle *eterne leggi di natura* del modo di produzione capitalistico... »!

Le conferenze continueranno. In sede più propizia, lontano dai punti nevralgici degli scontri. Dopo Eco, Maldonado e altri relatori, sarà la volta di Barilli. Le relazioni, sottratte alle interpolazioni eteronome della storia o, più modestamente, della cronaca di città, compariranno in bei caratteri tipografici negli atti dell'Accademia Clementina. Intanto, al centro della zona universitaria, l'Accademia di Belle Arti è tagliata fuori. Politicamente sprovveduti, sollecitati con oggettiva malizia dai professori, gli studenti hanno preceduto e subìto per vari giorni l'imposizione della polizia a chiudere l'istituto, rinunciando con ciò a farne un luogo aperto di aggregazione. D'altra parte, anche se i battenti dell'Accademia fossero rimasti spalancati e i Clementini, insensibili come senatori romani all'occupazione militare della città, avessero tentato imperterriti di continuare il loro programma di incontri serali, le postazioni armate dei carabinieri e della polizia non avrebbero certo lasciato filtrare un pubblico di ignari cultori d'arte e di docenti dall'aria pericolosamente giovanile. Un pubblico costretto ora a leggere i discorsi intorno ai nuovi modi di fare arte e alla trasformazione tecnica della natura umana sul « Corriere della Sera », che dà spazio ai relatori dell'Accademia con calcolata parsimonia in elzeviri prestigiosi.

2. Come doveva essere bello, diciamolo tra noi, vivere nel neolitico!

Nei giorni precedenti la rivolta studentesca i dotti relatori evocano più volte, tra i laboratori dell'Accademia di Belle Arti abbandonati alla noia di studenti neghittosi, l'aria aperta di un paesaggio primitivo, quasi un Bauhaus spontaneo, fervido di industriose attività manuali, che piegano le materie più resistenti alle intenzioni dell'arte, prolungando l'energia biologica dell'uomo nell'oggetto, in cui convergono l'artificiale e il naturale, il teleologico e il gratuito, l'utile e il decorativo.

Il paesaggio del neolitico è elevato a modello di pratiche culturali eterne. Né l'idealismo delle estetiche speculative, né il materialismo astratto del *capitale variabile* turbano

il modello di queste pratiche comunicative e comunitarie, dove una lamina di rame, battuta per la prima volta, o la prima fusione di bronzo ristrutturano tutti gli elementi a un livello superiore.

Gli Accademici seguono pensosi. Qualche relatore sembra opporsi al quadro (idillico nonostante i drammi di adattamento che comporta) di questa *antropologia tecnologica.* Il ritratto dell'« artista post-arte », che uno dei relatori evoca dalle pagine di Harold Rosenberg, non risolve forse il fare artistico nei prodotti inoggettuali di un mentalismo aniconico e simbolico che richiede, per essere compreso, interventi critici capaci di produrre sensi esterni all'opera, la quale è per se stessa piuttosto una traccia concettuale, un vuoto in cerca di senso? Forse qualcuno vuol sopprimere il mestiere? Non si tema: è già accaduto nel Medioevo — assicura il relatore — senza conseguenze irreparabili per l'arte. Da una voce all'altra il modello del Bauhaus neolitico si ricompone nell'idea di una *prassi produttiva* concepita come identità di razionale, funzionale, materiale, democratico e comunicativo, come mobilitazione dell'*intelligenza tecnica,* che oppone l'unità del prodotto alla legge alienante della produttività.

Come doveva essere bello ecc.! Con il *paradosso del neolitico* Lévi-Strauss continua a inscrivere la « grandezza indefinibile degli inizi » nella logica perennemente attuale del « pensiero selvaggio » e dell'industria. Il neolitico è la maturità colma e felice dell'umano, oggettivata nella pratica senza oggetto di una cultura molteplice e unitaria, anteriore alla distinzione tra arte e lavoro, tra creatività e forma di valore, tra uso e scambio. Dovunque un fervore di manifatture, fusi, telai, vasellami, macine, aratri, modificano il paesaggio naturale. Operando, l'uomo perviene a se stesso attraverso il controllo del mondo esterno e identifica senza scarti la propria attività pratico-sensibile nel manufatto.

Posti da un dio i fondamenti dell'*umanesimo tecnico,* l'umano diviene la struttura permanente delle sue stesse trasformazioni e si riconosce nella manualità dell'arte. Questa l'età dell'oro: non l'Arcadia risonante di fistole agresti, ma la laboriosa fucina di Efesto, dove l'uomo dilata nell'opera le possibilità della sua natura. Il neolitico e il moderno dissolvono l'uno sull'altro unificati dalla cosiddetta « cultura materiale », le cui pratiche tornano oggi in onore superando, per virtù dell'adesione alla materia, per una sorta di progettualità materiale e corporea, lo spettro scorporato del *lavoro astratto.*

L'età dell'oro è tra noi. Che il primitivo e il moderno coincidano in essenza è quasi un luogo comune, almeno a partire dai primi anni '60, quando in Italia vengono tradotti e letti con avidità i libri più fortunati di Lévi-Strauss e McLuhan. Diversi per qualità e metodo, questi libri diffondono la credenza che l'attività tecnica sia da intendere come l'unità delle pratiche culturali riconducibili a un medesimo fondamento biologico. La formula più nota che ne deriva è quella del *villaggio planetario,* i cui membri, grazie al progresso tecnologico, sono legati dagli stessi rapporti comunicativi che caratterizzano le comunità tribali.

Un antistoricismo salutare, come no? Tale da comunicare ancor oggi, nelle serate clementine, il brivido dell'inedito ai difensori di polverosi patrimoni storici. Un antistoricismo, precisiamo, che si esprime nel principio dell'equivalenza — diacronica oltre che sincronica — di tutte le culture. E si badi, l'antropologia culturale è una scienza rassicurante: l'equivalenza delle culture non esclude, anzi presuppone, come è giusto, il loro pluralismo democratico, anche se si inscrive teoricamente in una sorta di *ontologia dell'essere tecnologico,* cioè dell'ente generico umano che è universalità biologico-meccanica in evoluzione. Al primo sguardo una teoria come questa non sembra allontanarsi dalla marxiana (e lukacsiana) *ontologia dell'essere sociale,* che nell'attività pratico-sensibile dell'uomo vede — citiamo Marx — lo « sviluppo delle potenze assopite nella natura », la trasformazione dell'uomo stesso, cioè — come Marx ripete più volte — l'« arretramento delle barriere naturali »; arretramento da cui sorgono — conferma l'ultimo Lukács — forme di oggettività che non hanno analogie nella natura. Ma a uno sguardo più attento non può sfuggire che nella proposta antropologica dell'uomo *faber* l'ente generico compare come un *prius* e che il progresso o progetto tecnologico, lungi dall'essere un prodotto sociale, costituisce la *struttura naturale* di ogni società umana. In questo quadro l'attività dell'uomo che inventa la propria natura si configura suggestivamente come creatività secondo le forme *categoriali* dell'arte; ma, fuori da ogni suggestione, è facile avvertire che l'attività creativa non è determinabile in termini storici come lavoro (o meglio, per essere precisi, come *lavoro socialmente necessario* in rapporto alle forze produttive e al loro sviluppo).

Non stupisce allora che il primo e il più noto fra i conferenzieri delle serate clementine, un antropologo-semiologo della fama di Umberto Eco, possa trarre indifferentemente gli esempi che rendono persuasivo il suo discorso, secondo il gusto dell'empirismo anglosassone, dalla preistoria come dal Medioevo, dall'età classica come dall'evo moderno. Concepita come sviluppo delle tecniche e come produzione tecnica prima che sociale della stessa natura umana, la storia non può essere che un processo quantitativo, un patrimonio di dati e di esempi a cui si può attingere con discrezione per ammaestramenti utili. Gli eventi dello sviluppo tecnologico, queste le rivoluzioni che producono i mutamenti dei rapporti sociali di produzione. Detto in breve, il prodotto passa a presupposto. Fra il telaio a mano e Jenny la filatrice il processo è lineare, anche se non privo di drammatiche crisi di assestamento, e all'ultima tappa sarà lecito confinare in secondo piano quel fenomeno storico-materiale che è l'accumulazione primitiva e che altri intendono come la condizione dello sviluppo tecnico collegato con la rivoluzione industriale.

Viene in mente un altro paradosso, quello di Pirenne: l'America, scoperta e perduta più volte, fu inventata quando lo sviluppo della società europea ne ebbe veramente bisogno. E se anche a noi fosse permesso di civettare con le analogie epocali, esplorando, magari con la guida di Lévi-Strauss, la « grandezza indefinibile degli inizi », tenteremmo di immaginare per un momento quell'enorme rivoluzione che deve essere stata l'invenzione del fuoco: una tecnica chissà quante volte trovata e dimenticata, finché non potè esplicare le proprie potenzialità come invenzione sociale (« società del fuoco »), imposta dallo sviluppo della vita comunitaria in funzione della divisione del lavoro.

Con questa luce degli inizi possiamo allora continuare il

discorso delle serate accademiche intorno alle tecniche nuove della comunicazione artistica e osare di condurlo fino al buio presente, nella città occupata da quattromila armati e dai panzer invocati dal « corpo sovrano »: *A la guerre comme à la guerre!*
Parliamo dunque di Radio Alice.

3. Aggirarsi tra le analogie epocali è certo una manovra di copertura tatticamente utile. Negli ultimi interventi giornalistici di Eco sulle recenti innovazioni della comunicazione radiofonica occorre estrapolare e collocare in primo piano il tema allarmante di Radio Alice, che vi compare con accorta prudenza solo come un esempio fra altri, antichi e moderni, di una rivoluzione tecnica capace di sconvolgere le convenzioni comunicative esistenti.
Affrontiamo pure l'argomento. Esso è legato a una profonda trasformazione, segnalata recentemente, oltre che da Eco, anche da Julia Kristeva, del progetto avanguardistico di sovversione artistico-letteraria, che da fenomeno elitario si allarga fino a coinvolgere la condizione psicologica e sociale di grandi masse giovanili colpite dalla dissociazione del soggetto, dall'inappartenenza, dalla disoccupazione, dall'interdetto. Un fenomeno che già chi scrive aveva avvertito traendone conclusioni che oggi potrebbe offrire agli ospiti delle serate clementine come invito ad affrontare il problema del fare e insegnare arte partendo dalla rude immediatezza di rapporti comunicativi indeterminati, privi di mediazioni culturali consapevoli: « In quanto *movimento,* [i giovani avanguardisti] non sono più, come le avanguardie storiche, un fatto di *élite,* non sono un gruppo che si colloca davanti a tutti attribuendosi un compito demiurgico di risveglio e provocazione; al contrario, essi danno avvio a un processo di aggregazione che presuppone un consenso di massa e crea la realtà *altra* di un'arte socializzata » (V. Boarini e P. Bonfiglioli, *Avanguardia e restaurazione,* Zanichelli, 1976, p. 615).

L'arte *socializzata* è un'arte della comunicazione, una pratica artistica di massa, che se da un lato riproduce l'universo quotidiano della chiacchiera e del Kitsch, dall'altro attraversa il Kitsch con un discorso *esterno,* irrituale e incontrollabile. Siamo in onda, è appunto di Radio Alice che parliamo.

L'impresa è difficile, non serve negarlo. Una barriera di interdizione espelle dall'*ordine del discorso* il tema di Radio Alice, che può essere affrontato solo con i debiti esorcismi, con formule reprobatorie e, perlomeno, attraverso circonlocuzioni analogiche o neutralizzazioni tecniche. È vero, porre questo tema nella sua sostanza politica significa andare ben oltre l'episodio di una clamorosa violenza poliziesca a cui migliaia di persone hanno assistito esterrefatte manovrando le manopole della radio attraverso le modulazioni di frequenza. Non a caso l'episodio ha fatto il giro del mondo come punto di riferimento per l'interpretazione dei « fatti di Bologna », il cui significato mette in una luce cruda le condizioni poste nel paese da un blocco politico-sociale che tende a costituirsi nelle forme di una *maggioranza totale,* assegnando all'opposizione il ruolo (criminalizzabile) del nemico e costringendola di fatto ad abbracciare la disperazione senza futuro di un antagonismo forzatamente totale.
Tutta la stampa ha considerato Radio Alice il simbolo della rivolta studentesca; i politici « responsabili » hanno denunciato Radio Alice come un centro di complotti diabolici, identificandola con le streghe che agitano la loro coscienza; il governo ha lanciato anatemi, e sta preparando con larghi consensi regolamentazioni giugulatorie per le radio libere; i giovani di Alice, catturati davanti ai microfoni con le mani alzate e i mitragliatori della polizia a contatto della pelle nel corso di una trasmissione che ha sconvolto gli ascoltatori nelle loro case, sono ora in galera con soddisfazione di molti, anche se al Palazzo di Giustizia si mormora che gli elementi a loro carico sono inconsistenti, dettati da una psicosi di rigetto e di delazione; gli intellettuali — « pseudo-intellettuali » nei discorsi dei politici e forse presto ancora una volta « iene dattilografe » — gli intellettuali che hanno levato la voce in favore di Radio Alice, protestando contro una violazione senza precedenti delle libertà costituzionali (al di là di « eventuali ipotesi di reato per cui la legge ordinaria prevede responsabilità individuali e specifiche »), sono fatti oggetto di intimidazioni e minacce in toni che sembrano preludere a una nuova caccia alle streghe; il corpo politico-sociale sta producendo meccanismi ciechi e molecolari di rigetto che si comunicano attraverso solidarietà faziose di corpi burocratici intermedi, automatismi di difesa, immagini del nemico su cui si scaricano tensioni interne e colpe rimosse.

Nel trionfo di questo irrazionalismo delirante, a cui anche Giorgio Amendola ha voluto prestare un consenso degno di cause più ragionevoli, abbiamo potuto udire solo la voce libera di Umberto Terracini: « Il pericolo è che in mancanza di avversari se ne fabbrichi uno d'occasione: i gruppi più estremisti del movimento studentesco contro i quali si tende a scaricare ogni sorta di colpa e di responsabilità. Abbiamo finalmente individuato un avversario, ma è un falso bersaglio. Certo dobbiamo respingere le forme degenerative della protesta, ma a chi giova additare questi giovani come i grandi nemici pubblici della nostra democrazia? ».

Evitando ogni diretta valutazione politica, Umberto Eco difende Radio Alice come una innovazione tecnica all'interno delle comunicazioni di massa: un fenomeno la cui introduzione non può certo escludere il rischio di destabilizzare il sistema comunicativo convenzionalizzato, ma che sarebbe stolto pretendere di fronteggiare con sistemi repressivi. Con la formula del *giornalismo istantaneo* Eco ridicolizza senza remissione l'atteggiamento censorio, a cui la contemporaneità del fatto e della notizia, consentita dalle radio libere grazie allo sviluppo tecnologico dei *media,* toglie ogni possibilità di intervento. Assai meno persuasiva è l'altra sua formula, quella del *giornalismo acefalo,* secondo la quale l'identità di emittente e ricevente, costituitasi grazie al nesso radio-telefono, renderebbe impossibile qualsiasi protagonismo della comunicazione, trasformando per il ricevente in un'operazione senza senso la fatica di identificare il codice ideologico dell'emittente.

In realtà lo scandalo di Radio Alice non è lo scandalo del progresso tecnologico. Non si può ammettere che gli ascoltatori, per quanto distratti, abbiano mai avuto dubbi sulla collocazione politica di questa emittente. La novità di Alice è nella sua funzione sociale, nella sua oggettiva volontà di dar corpo al *discorso selvaggio,* quel discorso che, con la sua inosservanza delle norme riconosciute, attraver-

sa, se vogliamo usare le categorie di Foucault, la « società di discorso » e in particolare lo spazio dottrinale del *discorso politico normativo.* Come direbbe ancora Foucault, il discorso di Alice è *vero,* ma non è *nel vero;* è il discorso che dice il *non detto* dell'esclusione; perciò è violento, intollerabile. In altre parole, Alice è la voce del *di fuori.*
Stiamo attenti, Radio Alice non ha nulla a che fare con la chiacchiera o meglio, come è stato detto, col radio-psicodramma collettivo che degrada i programmi di molte radio libere a miserabili parodie della radio ufficiale. Sopprimere Alice significa tagliare una via di comunicazione con la totalità dell'*essere sociale escluso,* significa condannarsi volontariamente alla sordità e perciò alla violenza.
Chi nel profondo è avverso alla violenza e si adopera responsabilmente per scongiurarne le cause difende la voce di Radio Alice non perché condivide l'ideologia del « movimento », secondo la quale Alice sarebbe uno strumento di riappropriazione gioiosa ed esplosiva di una soggettività comunitaria capace di attraversare il muro dell'espropriazione borghese, ma perché avverte il dramma sociale di un antagonismo insuperabile tra il « corpo sovrano », chiuso nella sua assolutezza politica che lo rende sempre più simile a sé, e il *popolo degli esclusi,* costretto a vivere l'emarginazione come un universo di opposizione totale.
Questo popolo « barbaro » ha capito a suo modo che cosa significa fare e insegnare arte.

4. A Bologna, più ancora che a Roma, la rivolta studentesca ha colpito il « corpo sovrano » e l'opinione pubblica come un trauma insanabile. Ha spezzato un mito nel cuore dello Stato: il mito che le « forze politiche e sociali organizzate » (così nel gergo della « società di discorso ») potessero superare le disastrose contraddizioni dello sviluppo capitalistico grazie al patrimonio di una sana amministrazione e al consenso di massa offerti alla totalità politica del « corpo sovrano » dai partiti della sinistra e dai sindacati.
Di fronte ai « fatti di Bologna », città-simbolo di un equilibrio fondato sul consenso di tutti e sulla metamorfosi dell'opposizione in partecipazione, è accaduto che partiti, sindacati, organi di informazione si siano stretti in un moto di allarme e di paura. È cominciato allora (forse con la sola eccezione del Partito Socialista, non senza l'irosa ironia dei comunisti) il *discorso del rigetto* che trasformava una sommossa di modeste proporzioni in una trama demoniaca. Solo la presenza oscura del male, di agenti patogeni penetrati dal di fuori in un organismo sano, avrebbe potuto sconvolgere un equilibrio politico-sociale da tutti portato ad esempio e che, nonostante le sue effettive realizzazioni, non si voleva riconoscere fondato anch'esso, come l'intero assetto sociale del paese, sulla produzione dell'esclusione.
Immediatamente è apparso in primo piano il quadro di una città sconvolta come negli anni di guerra. La città subiva di fatto uno stato di emergenza non dichiarato, che le « forze politiche e sociali organizzate » si ostinavano ad attribuire ad altre cause che non fossero la provocazione rappresentata dall'ostentata e inutile occupazione militare. Si deve dire con fermezza che il *discorso di rigetto e di esclusione* è esso stesso la causa, non il prodotto, della sommossa studentesca. Alle sue origini sta l'*assoluto della politica* che nella società italiana, uscita dalla crisi del '68, si identifica con la totalità del corpo sociale. L'identificazione immediata di corpo politico e corpo sociale rigetta l'opposizione interna, trasformandola nell'antagonismo di una esteriorità selvaggia o totalità rovesciata, centro di convergenza dei *discorsi esclusi,* entro i quali comunicano studenti, disoccupati, lavoratori « non garantiti », intellettuali.
Acquista allora un senso l'analisi degli effetti provocatori che hanno determinato e criminalizzato la rivolta studentesca. Si deve dire che le « forze politiche e sociali organizzate », dedite da molti giorni con non richiesto masochismo all'autocritica, continueranno a compiere un rituale sterile se, procedendo oltre la condanna della violenza *esterna,* non troveranno il coraggio di far emergere in primo piano la critica della propria violenza istituzionale, il che significa comprendere, nel senso politico che le è proprio, la formula con cui gli studenti parafrasano Marx: « Criminalizzare i criminalizzatori ». Ripetiamo: è l'esclusione che produce la violenza. L'11 marzo, quando uno studente cade ucciso dalle forze dell'ordine, che applicano con una coerenza ormai decennale la violenza di Stato e questa volta per far cadere in una trappola politica il governo della città meglio amministrata d'Italia, il corpo sociale, anziché seguire una strategia collaudata da oltre trent'anni di lotte politiche occupando immediatamente le piazze e appropriandosi di chi è colpito e ucciso, per la prima volta si ritrae, isola gli studenti e lascia il vuoto in cui non potrà non scatenarsi, magari contro l'abbaglio delle vetrine sulle vie del centro storico, la loro rabbia disperata.
Di fronte a così grave inadempienza nessuna autocritica può guadagnare credibilità se non parte dalla condanna di questo errore e non fa discendere da esso, e solo da esso, la violenza scatenatasi nei giorni successivi. Tanto alto è il prezzo da pagare per ricucire un tessuto lacerato e liberare da un senso funebre di inappartenenza migliaia, decine di migliaia di giovani abbandonati a se stessi accanto a un cadavere.

A chi appartiene, dobbiamo chiederci, questo morto di cui Creonte ha fatto gettare le spoglie fuori dalle mura? Portato a spalle dai suoi compagni, fuori dalla città presidiata dalle truppe del Re e dalle armi micidiali della « ragione », lo mandiamo agli inferi, solo, senza nozze, tra un fragore di vetrine infrante. Pochi adulti, patetici ed estranei, sperduti in un mare di giovani che cantano a bocca chiusa l'*Internazionale* e *Per i morti di Reggio Emilia,* seguono le esequie contro la legge del Re per dare testimonianza delle leggi non scritte custodite dagli dei.

Gridano i giovani: « Pagherete caro, pagherete tutto! » — È vero, paghiamo già molto. Questi ragazzi, a cui il mento levato e le narici strette per non piangere affilano il volto, si staccano da noi su una strada senza futuro.

Sempre più si fanno estranei alla nostra estraneità. Ci ostiniamo a credere che chiedano garanzie corporative, chiedono invece una vita diversa. Non possiamo pretendere che apprendano da noi i costi e la pazienza di un mutamento radicale: abbiamo colpito il loro lutto con la nostra assenza, abbiamo offuscato di sospetti insensati e rimosso sotto cumuli di vetri rotti la morte del loro compagno, abbiamo opposto la chiusura e la distruzione delle loro sedi radiofoniche al loro bisogno di comunicare, abbiamo pro-

clamato l'interdetto contro la loro volontà di intervento sulle pubbliche piazze, abbiamo avvilito duecentomila lavoratori chiamandoli a manifestare contro il fantasma della violenza studentesca e a sottrarre alla maggioranza silenziosa la funzione di custodi dell'ordine.
Tutti gli spazi per un discorso alternativo sembrano chiusi. Resta solo la fiducia che il *discorso del di fuori,* in quanto *discorso totale,* non possa comunque non attraversarci dividendo non gli uni dagli altri, ma ciascuno da se stesso.
Forse è lo stesso discorso che ci attraversa come doppiezza del fare arte.

5. Il nichilismo dei padri, che si votano per ostinazione insana a morire senza figli rovesciando i meccanismi edipici, è senza speranza. In questo vuoto e in questo momento, per noi che scriviamo, è necessario salvare almeno il documento dei pochi che sono stati più ragionevoli della ragione.
Ritornano qui, ingiustamente dimenticati, gli Accademici Clementini, o meglio, per essere esatti, i docenti dell'Accademia di Belle Arti (che non tutti sono membri dell'Accademia Clementina). Riuniti in collegio fra i tumulti della città in stato d'assedio, turbati dallo sconvolgimento delle conferenze sul destino dell'arte, figure fuori tempo, scoprono in se stessi la forza di penetrare il significato degli eventi con una lucidità critica che nessun altro ha dimostrato di saper raggiungere.
Eravamo partiti dal tema delle serate clementine, che era, se vogliamo ricordarlo, come sia possibile continuare a fare e a insegnare arte. Tra gli spari dei candelotti e il fragore dei carri armati, abbiamo perduto l'argomento.
O siamo ancora in argomento?
All'interno delle Accademie di Belle Arti, le agitazioni studentesche coincidono con un movimento di riforma incerto fra richieste corporative di promozione sociale (inserimento delle Accademie nell'ordinamento universitario) e una più matura esigenza di unificare in un progettato Politecnico delle Arti tutte le discipline artistiche praticate nelle Università, nelle Accademie e nei Conservatori (unificazione da non intendere nel senso di un rapporto interdisciplinare, bensì in quello di una proposta capace di rispondere criticamente all'unificazione effettiva delle arti e dello spettacolo compiuta dall'industria culturale).
Dunque, siamo in argomento. Fare e insegnare arte significa in primo luogo progettare le condizioni e gli istituti dell'operare artistico e dei suoi sbocchi professionali in rapporto all'universo « naturale » dei *media.* Anche in questo caso si tratta di costringere il « corpo sovrano » a rispondere alla ragione con la ragione. Certo il blocco che si sta saldando fra « corpo sovrano » e corpo sociale toglie spazio all'avanzamento della ragione. Se la saldatura di questo blocco non potrà essere incrinata, il *popolo degli studenti,* portatore oggettivo della critica in quanto promotore di un *discorso totale* che nega la totalità dell'esclusione, sarà spinto all'irrazionalità delle reazioni puramente dimostrative.
Nelle Accademie gli studenti sono disgregati e i docenti stentano a superare con i loro progetti di riforma un individualismo umanistico-corporativo che li imprigiona in condizioni istituzionali arcaiche e prive di forza contrattuale. Ma per una volta, con singolare contraddizione, questa arretratezza che allenta i loro legami di solidarietà con il « corpo sovrano » è la causa, fragile e profonda insieme, di un documento imprevedibile come questo che riproduciamo, approvato all'unanimità dal Collegio dei Docenti, inutilmente inviato al Ministero e alla stampa, aperto all'adesione ideale di tutti i cosiddetti « pseudo-intellettuali irresponsabili ».
Nel documento vanno sottolineati almeno due punti di rilievo: da una parte l'imputazione della responsabilità degli eventi ai « pubblici poteri » e l'affermazione che l'assalto allo Stato, a cui il « corpo sovrano » reagisce con isterico sgomento, non muove dal *popolo degli studenti* ma dall'*interno* dello Stato stesso; dall'altra parte la ferma dichiarazione che l'isolamento colpevole in cui le « forze politiche e sociali organizzate » hanno lasciato gli studenti è la causa prima della loro violenza.
Ed ecco il testo, che proprio per la sua eteronomia può ben concludere questo nostro intervento sul destino *altro* dell'arte:
« *Il Consiglio degli insegnanti dell'Accademia di Belle Arti di Bologna, riunitosi il giorno* 15 *marzo* 1977 *in relazione ai gravissimi fatti successi a Bologna e seguiti da ripercussioni altrettanto gravi in campo nazionale, pienamente consapevole che tali fatti rientrano in una strategia della provocazione che è alimentata dai pubblici poteri e che coinvolge l'intera situazione italiana, condanna fermamente e deplora l'uccisione dello studente Pier Francesco Lorusso da parte di contingenti della polizia che hanno agito in modo arbitrario e neppure in stato di necessità impiegando armi da guerra e creando un clima di tensione che da trent'anni non si registrava nella città di Bologna.*
Condanna e deplora l'occupazione militare della città e l'invio di mezzi corazzati nella zona universitaria.
Ritiene che la situazione di isolamento e di abbandono in cui gli studenti sono stati lasciati da parte delle organizzazioni politiche e sindacali, che avrebbero dovuto farsi interpreti di una risposta adeguata alla provocazione poliziesca, abbia contribuito al tentativo di criminalizzare l'intero movimento studentesco, e auspica la ricomposizione attiva delle forze politiche democratiche e sindacali con il movimento, del quale debbono essere naturali alleate.
Il Collegio esprime la propria solidarietà agli studenti e docenti universitari che, nel denunciare i fatti successi, ne individuano le precise responsabilità.
Decide che l'Accademia rimanga aperta facendosi esso responsabile del normale svolgimento delle sue attività interne ».

25 marzo 1977

Ossessi, esorcisti, inquisitori

Pietro Bellasi, Bernardino Farolfi, Giorgio Gattei

« Fa parte del meccanismo della 'proiezione morbosa' che i detentori del potere avversano come uomo solo la propria immagine, anziché riflettere l'umano proprio come il diverso » (Adorno).

1. *L'ossesso di massa.*

È un *identikit* dell'ossesso quello che i *media,* senza apparente distinzione di tendenza, hanno composto per presentare all'opinione pubblica lo studente-giovane 1977. *Nichilismo* — come rifiuto della parola politica; *disordine* — come parossismo omosessuale e consumo di droga; *violenza* — come fissione tra nichilismo/disordine e « convivenza civile ». La « normalità » dei rapporti sociali viene sconvolta dell'irruzione dell'inatteso, l'*ossesso di massa.* « La gente sbigottita racconta: erano furie scatenate » commenta « Il Corriere d'informazione » (9 dicembre 1976) il debutto alla Scala. Accorrono i sociologi, più o meno alternativi: « Si fa strada un anti-intellettualismo di fondo, sempre sonnecchiante nella storia italiana, il mito anarcoide-caricatura del grande sogno anarchico — di un incendio purificatore che consentirà poi — da chi? — con quali risorse? — di costruire sul pulito. Vengono avanti i teorici dell'anti-teoria, i profeti del movimento » (F. Ferrarotti, « Il Corriere della sera », 15 aprile 1977). Si formulano previsioni patetiche: « Se le cose vanno avanti ancora a lungo in questo modo né la DC né il PC guadagneranno nulla perché l'esperienza di un agire politico irrazionale, senza progetto, finirà per generalizzarsi, e allora quelle che oggi sono solo minoranze irrazionali potranno dominare il campo collettivo » (F. Alberoni, « Corriere della sera », 31 marzo 1977). Si fomenta la psicosi: « Gli adoratori della P 38 scendono in piazza » (« L'Espresso », 20 marzo 1977). In copertina un muro squallido chiude l'orizzonte, non lascia scampo; appena una fessura nella sciarpa rossa sembra nascondere qualcosa di più terrificante di un volto; la pistola in primo piano fuoriesce a minacciare direttamente il lettore; il gesto è privato di un suo supporto soggettivo, è nudo meccanismo di minaccia, sinistro e agghiacciante. Nell'editoriale: « Coloro che alla politica con le sue mediazioni preferiscono la rivoltella con le sue pallottole sono ormai sempre più numerosi e i loro furori nichilisti, con relativo corredo di simboli e gesti distruttivi, sempre più contagiosi. Ormai il culto della P 38 rischia di diventare una religione di massa, capace di ispirare movimenti di massa ». Un manifesto della FGCI: la contrapposizione è tra giovani dabbene (visi puliti, capelli corti, contegno — quasi una connotazione biologica) e l'autonomo-automa seriale, iterazione del gesto meccanico della violenza: la rottura della convivenza civile, la « teoria » delle due società.
Questa volta i media sono i migliori interpreti: non si potrebbe descrivere meglio la fenomenologia dell'ossessione. « I pensieri ossessivi differiscono dai pensieri c.d. normali in quanto sono sperimentati dal soggetto come non spontanei, distraenti, ripetitivi, ruminativi, e come se venissero da altrove, non da se stesso. La loro sostanza è tipicamente assurda, bizzarra, insignificante e oscena. Il comportamento coatto è ripetitivo, stereotipo, ritualistico e superstizioso » (C. Rycroft). Rifiuto dell'io, deiezione nel processo (« movimento »); rifiuto del linguaggio, afasia, glossolalia, coprolalia; rifiuto del *continuum* storico, assenza di chiliasmo e di profezia; rifiuto del desiderio — ultima spiaggia della soggettività in disgrazia — di fronte all'urgenza feriale del bisogno; delirio di onnipotenza, autismo, coazione a ripetere, pulsione di morte: è la messa in crisi dell'identità del soggetto nella sua singolarità e socialità. Nell'ossesso di massa la società è posta di fronte all'orrore di se stessa nella forma dei suoi « migliori » prodotti. Lo studente-giovane è questa immagine dell'ossessione, è personificazione del sintomo: rispetto al bisogno di controllare tutti gli impulsi, il sintomo, segno enigmatico del conflitto, è « ritorno del rimosso », che si traduce in gesti e comportamenti sconvenienti, devianti, illegali.

2. *Ossessione e esorcismo.*

Di contro al terrore delle scissioni schizofreniche, al fine di recuperare una improbabile unità del mondo sotto il segno della « ragione », scatta il meccanismo paranoico di difesa, realizzato attraverso la figura dell'*esorcismo*: rimozione in chiave magica del *sintomo,* sua trasformazione da elemento opaco, cavo, angoscioso, in *simbolo* securizzante in quanto conoscibile e controllabile. Intorno al simbolo si opera la ricostituzione in forma fantasmatica del corpo pieno del soggetto — singolo e sociale — annullato nell'opacità sintomale, e gli si attribuisce una genealogia posticca. L'esorcista produce e agita fantasmi, esche per la simbolizzazione rassicurante del sintomo.

2.1. *L'esorcismo da analogia.* È praticato attraverso l'utilizzazione strumentale di una storiografia ridotta a mera dispensatrice di *exempla* pedagogicamente edificanti. Il richiamo allo « squadrismo », al « magma fangoso del diciannove », agli « affossatori della repubblica di Weimar », copre con un *significante* conosciuto nei suoi connotati e pre-requisiti storico-politici un *significato* oscuro che si teme e si è incapaci di affrontare. L'operazione ha lo scopo, neppure tanto recondito, di proiettare sul sintomo i connotati di un simbolo minaccioso, ripugnante, satanico, e di produrre un sano riflesso condizionato di repulsione/aggressività della maggioranza, rassicurata nel suo buon senso comune « democratico », verso una minoranza maledetta.

2.2. *L'esorcismo da complotto.* « Rivelazione: hanno preparato per due anni le giornate nere di Bologna. Ecco altri sconcertanti retroscena sulla organizzazione del tentato golpe nel capoluogo dell'Emilia Romagna » (« Giorni-Vie Nuove », 20 aprile '77). Diversamente dal procedimento precedente, in questo caso gli attributi del sintomo, in quanto a enigmaticità e angoscia, non vengono rimossi in un simbolo immediatamente riconoscibile nel suo segno politico, ma vengono mantenuti e proiettati in un significante che permane cupo, indeterminato, sinistro. Il « complotto » è il simbolo più adiacente al sintomo, il vecchio espediente degli *in-groups* — apparati, che trovano nel pregiudizio l'istintiva difesa dai traumi delle dinamiche esterne. L'opinione pubblica, lungi dal venir rassicurata, vede qui legittimate le proprie angosce, approfondite dalla nebulosità delle voci-che-corrono e rendono praticamente impossibile ogni comportamento razionale, inducendo ad una passività attonita. Così si arriva a scrivere che « i nostri servizi di sicurezza pare fossero al corrente della cosa, ma nella materiale impossibilità di agire, perché bloccati da una forza occulta che spegneva sul nascere qualsiasi tentativo di reazione » (ibidem). In mancanza di punti di riferimento propri e plausibili, non resta che aggrapparsi ai tralicci istituzionali di una autorità che, seppure in crisi, appare comunque l'unica certezza. (« Gavi: Così si spiega la teoria comunista del complotto. In un momento di non-evoluzione, l'istituzione diventa fine a se stessa, diventa la morale di se stessa. Rappresenta il futuro. Incarna il divenire. Tutto ciò che le si oppone è avvertito come provocazione, come profondamente immorale, dato che l'istituzione è la moralità. E come contro-rivoluzionario, dato che essa è il divenire rivoluzionario. — Sartre: Sono d'accordo »).

2.3. *L'esorcismo d'avanguardia.* Si assiste in questo caso ad una acrobatica inversione del rapporto di predicazione tra sintomo e simbolo. Nei due casi precedenti il sintomo era almeno incognito, rimandando ad un simbolo altro-da-sé come sua possibile esplicazione. Qui invece il problema non si pone affatto, perché il sintomo è risolto nella generalizzazione/prolungamento di un simbolo passeistico. Il sintomo è così stravolto nell'epifania del simbolo già sperimentato e riconosciuto come detentore di una sua dignità storica e culturale: l'indiano metropolitano può essere un dada-di-massa, « A/traverso » un « Cannibale » al ciclostile, il movimento un *Entr'act* sceso nelle strade, un graffito il « grand verre » non firmato. Quanti *célibataires!* Ma dove la sposa messa a nudo, anche? Ne deriva il dissolvimento d'ogni enigmaticità e angoscia nella figura familiare e serena di una « festa culturale », finalmente prodotto di consumo generalizzato: general dadaist intellect (K. MARX, *Frammento sulle macchine celibi*).

3. *Esorcismo e retorica.*

« Scopo della retorica è quello di poter persuadere con discorsi i giudici nei tribunali, i consiglieri nel consiglio, i membri dell'assemblea nell'assemblea e in ogni altra riunione pubblica. Il *retore* pertanto è abile nel parlare contro tutti e su ogni argomento, sicché riesce, alla maggior parte delle persone, più persuasivo di ogni altro, rispetto a tutto ciò che vuole » (Gorgia di Leontini, V a.C.). Anche la pratica dell'esorcista si risolve in retorica, simbolizzazione del linguaggio per nascondere la sua essenza sintomatica. Di fronte al rivelarsi dell'inconscio, la retorica cerca nella ripetizione rituale, liturgica, della « parola » (giaculatoria) di rammendare, ricoprire quantitativamente lo strappo qualitativo che si è prodotto nella certezza parlante del soggetto. La retorica segna il limite *ad quem* dell'operazione esorcistica, tenta di recuperare un sintomo a livello di simbolo, affida alla parola il potere alchemico di trasmutare l'ossesso separandolo dal « demonio ». Simbolizzazione retorica, tautologia: « se il sintomo può essere letto è perché esso è già inscritto in un processo di scrittura » (J. Lacan). L'arte della parola si ingegna di persuadere, trasformando l'insicurezza e l'angoscia reali in riprova verbale della propria certezza. Ma l'operazione, sia pur sostenuta dalle tecniche più raffinate, è destinata allo scacco: invano il retore tenta di rimarginare la piaga con la parola salvifica, invano — ché questo potere è tramontato con i re taumaturghi. Egli è costretto ad assistere al ritorno ossessivo del sintomo che la sua parola ha inteso rimuovere, rendendosi conto di averlo rimosso *soltanto a parole.*

4. *Retorica e inquisizione.*

Fino a che nell'analisi del sociale il margine dell'incerto, del probabile, dell'approssimativo può essere praticato senza troppo rischio, la persuasione può mantenere una sua funzione, e l'arte della retorica essere coltivata. Ma il sintomo, sempre rinascente a dispetto delle fatiche retoriche, continua a produrre i suoi effetti al di là di ogni schermo linguistico, dilatandosi fino ad assumere forma epidemica. Lo strappo, non ricucito, trasmette la sua sostanza di rottura all'intero corpo sociale, che ne assorbe e accumula la violenza. Allora non più soltanto a livello « magico », ma a livello di ragion strumentale deve intervenire la forza concreta di dominio. Dove la ragione è tutto e può tutto, un'arte che si affidi unicamente all'efficacia della parola appare insufficiente e frivola. Sul tentativo di persuasione si impone la pratica della repressione: l'esorcista lascia il passo all'*inquisitore.*
Se per l'esorcista l'ossesso è vittima, per l'inquisitore è colpevole. La liturgia dell'esorcismo è sostituita dalla celebrazione del processo penale, dove l'inquisitore si propone di dimostrare l'intenzionalità colpevole dell'ossesso. Al di là di ogni simbolo il sintomo stesso è criminalizzato. La salute del corpo sociale è ridotta a questione di polizia: qualsiasi turbamento all'ordine pubblico è visto come attacco a tutta la società. « La società ha il dovere di difendersi ». Incarnazione di questo dovere, l'inquisitore aggredisce direttamente i portatori del sintomo per annientarli come tali e togliere il supporto materiale al sintomo-crimine. Lo studente, il giovane, diviene colpevole in quanto espressione manifesta dell'angoscia collettiva, passibile di una pena che può essere anche capitale. Gli ultimi quindici anni, che hanno visto abbattuti sulle piazze italiane studenti e giovani, come un tempo operai e contadini, dimostrano che il processo è già stato celebrato, la sentenza emessa, le esecuzioni cominciate.

5. *Società bloccata e repressione.*

Sintomo di un'angoscia profonda e generalizzata, l'ossesso rinvia alla « base mondana lacerata ». Nel momento in cui la società del capitale tenta il balzo verso la struttura partecipativa (come consumo di massa dei rapporti sociali), il consenso è forzato a trasformarsi in autofinanziamento istituzionale di consenso e di controllo attraverso la mobilitazione collettiva più ampia e gregaria. Nello stesso momento il ciclo economico depressivo riduce i margini di « acquisto » della partecipazione allargata e divarica le differenze di classe e di *status,* mentre la tendenza politica al patto sociale congela i ruoli istituzionali, cristallizza le gerarchie, comprime i flussi di conflitto. È una *società bloccata* tra la coazione oggettiva dell'economia e il comando soggettivo della politica. È inutile e risibile ricercare in questa società le forme consuete della lotta di classe: « I conflitti sociali che vi si formano non hanno la medesima natura di quelli che avvenivano nella società precedente. Essi oppongono meno il capitale al lavoro che gli apparati di decisione economica e politica a coloro che sono sottomessi ad una *partecipazione dipendente* » (A. Touraine). Il conflitto assume qui lo stesso segno (compressione coatta) della società bloccata, ne è l'immagine stranita, allucinata e ossessiva. Non più al centro dello specchio ma ai suoi margini, ha sembianze decomposte, aspetti grotteschi, gestualità irritanti, ricomposizioni occasionali e violente. Si leva una rivolta selvaggia: la violenza rischia di divenire l'unico magnete di ogni possibile aggregazione, meccanica gelida, schianto degli ingranaggi dell'apparato partecipativo. Allora la società bloccata sposta l'asse della partecipazione sul *consenso repressivo.* La gestione dei rapporti sociali è rappresa nella difesa dell'ordine pubblico; conflitto e consenso sfuggono alle dispute sugli « astratti sociologismi » per passare di esclusiva competenza del Ministro degli Interni, Grande Inquisitore. La repressione, e non altro, è da ora il baricentro della società bloccata.

aprile 1977

Giochi fatti

Paolo Pullega

> Io so. Io so i nomi dei responsabili di quello che viene chiamato *golpe* (e che in realtà è una serie di *golpes* istituitasi a sistema di protezione del potere)...
> ...Io so. Ma non ho le prove.
> (Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*).

A Roma, « nel grande spiazzo della città universitaria, dominato dalla statua di bronzo della dea Minerva (con dipinta ad altezza appropriata una mutanda arancione), c'era uno studente accovacciato per terra. Con un grande pennello dipingeva un largo cerchio azzurro: « Che fai? », « Mi sto creando uno spazio mio », (dall'*Europeo,* febbraio 1977).

A Bologna, meno di un mese dopo, uno studente dei tanti fotografa sui muri di via Mascarella i fori lasciati dalle pallottole sparate dalla anonima mano del potere. Attorno ai fori, secondo il rito, un cerchio di gesso bianco ne calcola il numero. Lì è morto Francesco Lorusso.

Negli anni di restaurazione che stiamo vivendo, i due episodi non sono altro che « segni » equivalenti, ma « segni dei tempi. In essi si nasconde la percezione della totalità del potere, del suo rifiuto di una qualsiasi diversità, ma anche del suo continuo riproporre se stesso a livelli (criminali) sempre più alti (restaurativi), fatto di cui i cerchi di gesso intorno ai fori lasciati dalle pallottole non sono che una singola quanto quotidiana conferma. La loro eccezionalità, la loro « gravità », secondo il linguaggio burocratico-politico, sta ormai entrando nell'accettazione della norma, sia per le scelte politiche delle tradizionali « forze » di sinistra, sia per l'obbiettiva affinità tra la « massa » ed il potere restaurativo, poiché entrambi non distinguono tra criminalità e legalità, al punto che non è difficile al potere portare la massa a richiedere la prima nella forma della seconda.

Così il potere può programmare morti « equivalenti », facendo loro conferire dall'odio silenzioso dell'automa « ricevente » una coloritura opposta. L'omicidio di uno studente per mano di un agente a Bologna, e di un agente per mano di uno studente a Roma — e così via ancora... — al di là della fittizietà della contrapposizione di schieramenti fra vittima e uccisore, mostra un unico reale mandante, un solo fruitore del « a chi giova » (forma di logica politica dimenticata dai partiti della sinistra), per il quale studenti « eversivi » e massa complice rientrano in un'unica prospettiva ultima di strumentalizzazione. Dal suo versante, non è difficile colpevolizzare proprio le vittime della violenza, facendo leva sull'irrazionalità sadica del mite fruitore di mass media, approfittando della complicità di quelle forze già inserite nello stereotipo di comportamento del potere malgrado non ne dispongano, e giocando su una delle leggi proprie della violenza istituzionalizzata, la criminalizzazione della vittima.

Come suggerivano le analisi compiute nel corso del '68, la violenza istituzionale non è più violenza, ed oggi anche forme di violenza eccezionali, a cui il potere ricorre in casi particolari, come la morte di uno studente, stanno sempre più rientrando nella norma delle procedure istituzionali (e non è certo un caso che vengano auspicate leggi che legalizzano anche formalmente, e non solo per riconoscimento sociale, l'omicidio istituzionale). Questo è in realtà uno degli elementi di analisi che si rivelano in una

loro sorprendente evidenza oggi, tra quelli indicati nel corso del '68, e in ciò può anzi essere riconosciuto l'unico legame effettivo tra '77 e '68, al di là della prosopopea giornalistica, e cioè che oggi si sta realizzando nella realtà esattamente ciò che allora veniva enunciato, e con una precisione la cui carica profetica sfuggiva necessariamente ai singoli. Tra i due poli cronologici, e nel corso di nove anni interminabili, si stende lo spessore greve di una restaurazione soffocante, che ai crimini programmati e singoli unisce la realizzazione dell'angoscia generalizzata, denunciata nella ricerca dello spazio soggettivo simboleggiato dal cerchio dello studente « indiano » romano, come nello slogan spontaneo della qualità della vita. Si può poi individuare una nuova capacità profetica al sessantotto nella teorizzazione di allora dell'emarginazione come fatto non tanto quantitativo, isolato a forme socialmente ridotte ed isolabili, ma come dato qualitativamente costitutivo della società capitalistica (a capitalismo avanzato, per usare le formule di allora) e come tale destinato ad estendersi a grandi forme sociali.

> « Il Partito comunista italiano è un paese pulito in un paese sporco, un paese onesto in un paese disonesto, un paese intelligente in un paese idiota, un paese colto in un paese ignorante, un paese umanistico in un paese consumistico ».
>
> (Pasolini).

Tutto questo, dopo Bologna, può non essere più vero. Mentre a Bologna le libertà costituzionali venivano sospese di fatto, e la situazione creata nei giorni di marzo era obiettivamente già una situazione « cilena », il PCI taceva sistematicamente, ed anzi si accaniva contro le vittime, accusava gli studenti, alimentava l'odio perbenistico per le vetrine rotte, rimuoveva dalla coscienza operaia lo studente morto; l'« Unità » avviava quella che si dice una vera e propria campagna « scandalistica » e sensazionale, da rotocalco, sulla tesi della violenza montante da mesi a Bologna da parte di studenti, e finiva col trasformare, con alterazioni consapevolmente « sporche », « disoneste », « idiote », un giornaletto surrealpolitico e d'occasione nel manifesto-predizione della successiva strategia della guerriglia. Proprio perché il PCI è un paese pulito in un paese sporco, per concedergli di governarlo gli è stato imposta la condizione di sporcarsi a sua volta. La speranza di Pasolini (se viveva in lui quella speranza) di un paese pulito che avrebbe modificato quello sporco si sta rovesciando: la credibilità che il PCI deve fornire per entrare nel governo, e che a Bologna ha deciso definitivamente di fornire, e di essere sufficientemente disponibile a corrompere se stesso, a mentire alla propria base, a tacere sul futuro... Ancora, al P.C.I. è stato chiesto di essere « all'altezza della situazione » come si pretende da un partito di governo, che non deve sapere indietreggiare, nel paese che ha ucciso Pasolini, anche di fronte alla criminalizzazione di una massa intera. Il PCI ha scelto, in nome dei tanti morti del movimento operaio, di portare in piazza duecentomila persone a fianco dei responsabili dell'uccisione dell'ultimo di quei morti. Cosa sarebbe successo, del resto, se avesse compiuto la scelta opposta, se avesse denunciato la morte di uno studente come la risposta alla sua richiesta di incriminazione dei ministri corrotti, se avesse chiamato il movimento operaio alla presenza a fianco delle vittime della nuova violenza di stato, gli studenti, se avesse ricordato a tutti, contro lo scandalo piccolo borghese che ha invaso gli stessi operai di fronte al comportamento degli studenti, che la violenza della vittima non è la stessa violenza dell'aggressore (o meglio è la stessa in forma indotta), e avesse chiesto a tutti quante vetrine vale la vita di un uomo. Cosa sarebbe successo se il PCI non avesse ceduto al ricatto della soluzione cilena? Forse questa soluzione si sarebbe avvicinata ancora di più, ed i fatti di Bologna sarebbero stati obiettivamente la prima prova per il colpo di stato. Il processo di corresponsabilizzazione verso cui si è definitivamente avviato il PCI è dunque, sotto questo aspetto, un vero e proprio sacrificio di sé, un tentativo di accettazione del male per evitare il peggio, tuttavia proprio questa scelta rende obiettivamente più agevole la soluzione cilena, dunque proprio quell'ipotesi che vuole allontanare, ne alimenta la soluzione nella coscienza alienata della massa, di cui sollecita la latente criminalità, e in più rende impossibile proprio quelle speranze di rinnovamento, di « pulizia », sulla base delle quali si fonda il successo elettorale comunista. Per evitare il colpo di stato, la condizione imposta è stata che il colpo di stato stesso fosse reso superfluo, e la speranza, a questo punto, è che tale garanzia sia per chi l'ha posta sufficiente, e non si chieda di più.

Intanto il PCI rinnega se stesso e la propria storia, il suo stesso patrimonio ideologico (« Così che — scriveva già Pasolini — io devo sentirmi prendere in giro a causa di idee nate esclusivamente nella testa di chi mi prende in giro (da uomo di potere — questa è la cosa grave —, da persona che rappresenta otto o nove milioni di elettori) »). L'astio clamoroso contro chi non tace, contro chi preferisce la « verità politica » alla « pratica politica », è, da parte del PCI, la proiezione violenta della sua cattiva coscienza in tal senso; deriva dall'intollerabilità del sentirsi dire proprio ciò che fino a ieri era tra i primi a dire. E dunque lo slogan degli studenti « via il PCI dal PCI » rientra a rigore in un registro di adesione ideologica alla tradizione politica del PCI, con la non lieve eccezione di una trasgressione alla disciplina stalinista del partito.

A Bologna, il vero sconfitto non è stato tanto il movimento degli studenti, quanto il movimento operaio nel suo insieme, sono state le duecentomila persone chiamate in piazza a manifestare, senza che ne avessero coscienza, anche contro se stesse. Quella massa enorme significava insieme l'ampiezza di aspettative nei confronti del PCI, la sua straordinaria forza di mobilitazione, come anche l'intrinseca debolezza di una base di partito così facilmente « educabile ». Ancora una volta la struttura stalinista del PCI si è rivelata una insolvibile ipoteca. Daltra parte diventa chiaro a Bologna che il compromesso storico sarà regolato e gestito ormai dai suoi peggiori nemici, da chi non lo vuole, la democrazia cristiana, che può permettersi il lusso di stabilirne il prezzo in ogni momento.

I fatti, il toccare con mano le cose, a Bologna non ha insegnato niente che già non fosse comprensibile all'attenzione del rigore teorico: l'ultimo capitolo del *Capitale* / capitale scritto nelle cose è una considerazione sulla duplicità di dimensioni del reale prodottasi non tanto o non solo nella restaurazione pura, quanto nella restaurazione come fatto progressivo, come è quella che stiamo subendo. Il capita-

le raccoglie valori e messaggi progressivi e con essi realizza la propria gestione restaurativa, al di là delle loro premesse più o meno eversive. Così avviene oggi per un nuovo rapporto base-sovrastruttura: la divaricazione tra la realtà successa a Bologna e la metarealtà costruita su di essa dai mass media è tale, per cui l'insistenza con cui il potere insiste nell'agire sulla prima per alimentare la seconda suona come una forzatura primitiva. Non sembra ormai più strettamente indispensabile creare realmente un fatto perché questo alimenti la sua cronaca, tanto quest'ultima prescinde da quello, e si pone nei suoi confronti come totalmente altro. La banalità del male prodotto dal potere deriva proprio dalla sua sostanziale inutilità, dall'incomprensione dell'autosufficienza del potere stesso, della sua possibilità di prescindere dal piccolo villaggio della realtà vista ad occhio nudo, quel villaggio pasoliniano che il cane da guardia di turno si ripeteva a scernire nel mito della società contadina, incapace di comprendere che al di là della sua facile etichetta di folclore si nascondeva, inutilmente gridato, lo sforzo di Pasolini di comprendere il senso dello sviluppo capitalistico. L'ambito del potere è piuttosto il villaggio galattico dei mass media, anima e coscienza della massa: la sua insistenza a « creare casi » reali per farne una realtà seconda divergente non è, in definitiva, che la misura del margine di gratuità del suo essere criminale.

> « Il potere non è più clerico-fascista, non è più repressivo. Non possiamo più usare contro di esso gli argomenti — a cui ci eravamo tanto abituati e quasi affezionati — che tanto abbiamo adoperato contro il potere clerico-fascista, contro il potere repressivo ».
>
> (Pasolini).

Il potere è organizzato anche nello stato. Lungi dall'essere una forma conciliata di proiezione del capitale, lo stato ne costituisce una contraddizione conforme, perfino una struttura limitante, una causa di ritardo storico. Oggi lo stato ha superato le forme direttamente clerico-fasciste per sussumere il volto repressivo del potere. La repressione clerico-fascista del trentennio democristiano si fondava in definitiva su di un'etica dello stato, sulla giustificazione ideologica dello stato autoritario *come* stato autoritario, fornendo un'interpretazione della democrazia di stato. Ora la criminalità del potere è brutale e diretta, si esercita al di fuori della sua stessa legalità. È il risultato del processo di laicizzazione della massa operata dai mass media: la dissoluzione di ogni valore tradizionale porta alla lievitazione dei soli « bisogni primari » della massa, e l'operare dello stato oggi è sostanzialmente adeguato a questa nuova situazione. In effetti, il progressivo logoramento delle libertà più elementari non tocca le forme nelle quali la massa crede di esercitare le proprie libertà: la massa non è assemblea, non è manifestazione di piazza (se non bandita dall'alto, e la storia recente ci insegna che il richiamo di stato alla piazza può ancora essere rinnovato), non è parlare, non è pensare. Dunque tutte queste manifestazioni possono venire represse, anzi per quanto possibile provocate per poi venire represse, senza che ciò tocchi i bisogni primari della massa. Nell'anonimato della propria fruizione del mass media, vera e propria modalità del proprio essere, l'uomo massa trova nella criminalità del potere la gratificazione al proprio odio per il diverso, il giusto riconoscimento che il rifiuto dell'alienazione capitalistica non paga: il sistema repressivo consumistico è di parola nei confronti dell'integrato proprio quando criminalizza, attuando una forma repressiva particolare nei confronti dell'emarginato, e tanto maggiore è l'ambito sociale di emarginazione colpita, tanto maggiore diviene il contesto di gratificazione. Così oggi il potere scavalca lo stato.

Ogni soggetto represso in forma violenta diventa violento, ogni emarginato diviene criminale. L'analisi della conformità dell'emarginato alla violenza compiuta su di lui è sufficientemente elaborata per non dovere essere qui ricostruita, ma ciò che sta diventando difficile credere è il dato banale che tale analisi debba oggi riferirsi a interi settori sociali. Gli emarginati, i criminalizzati, non sono più figure del tabù piccolo borghese, come il criminale tradizionale, ma appartengono all'esperienza quotidiana: chi può dire di avere mai conosciuto direttamente un ladro e chi può dire di non conoscere personalmente uno studente? Eppure proprio da questo scarto nasce l'alibi del potere: la massa fagocitata auspica il rispetto del contratto repressivo, ed insieme si sente autorizzata a supporre che il solvimento del contratto non apra il problema dell'insolvenza di clausole dichiarate. In definitiva, l'arma migliore in mano all'incredulità di fronte ai campi di concentramento nazisti non era proprio l'enorme dimensione del fenomeno? Il numero, alla lettera incredibile, dei morti? E quanti oggi non crederebbero alla realtà storica dei campi nazisti se una interminata messe di gratificazioni al sadismo di massa non ne avesse confermato l'esistenza?

> « Non sono nati per essere fascisti ».
>
> (Pasolini).

L'uscita recente della Grecia dalla dittatura si è accompagnata con un ritorno elettorale su posizioni più moderate di quelle precedenti il colpo di stato: quanto dire che la considerazione di Pasolini, riferita ai singoli, si rovescia se rivolta alla massa. Il futuro prossimo si annuncia di giorno in giorno nell'aspetto di quel colpo di stato strisciante di cui si parla da anni. Si tratterà della consacrazione di uno stato di cose esistente, il riconoscimento formale dell'indifferenza montante verso i morti sulle piazze, che rapidamente si assommano, o dell'odio quotidianamente percepibile verso la più lieve forma di differenziazione o di dissenso. Che la società capitalistica nasca in una delle sue vite proprio per essere fascista troverà così conferma esplicita.

Non rimane che l'impotenza: oggi è già mostruoso manifestare pacificamente sulle piazze, è già sospetto praticare forme non violente di solidarietà sociale, è pericoloso difendere degli imputati politici, ma già si annuncia la realtà per cui « chi pensa è reo ». Non rimane che l'impotenza, poiché pensare, tradurre la realtà dal suo codice di segni neutri in cui si presenta, sarà considerata un atto contro la « maggioranza totale », contro il consenso allo stato autoritario, e diventerà un atto anche socialmente intollerabile, minoritario e settario, in definitiva un *reato* contro questa società autoritaria.

Il Libro Paradiso

Roberto Roversi

1. La creta, la selenite e l'arenaria.
   Di qui nasce il colore di Bologna.
   Nei tramonti brucia torri e aria.

22. A che punto è la città?
    La città è lì in piedi che ascolta.
    Io non dico *il privato è politico.*
    Dico *anche* il privato è politico.

24. A che punto è la città?
    La città si nasconde le mani.
    I democristiani non governano l'Italia
    ma la gestiscono.
    In trent'anni l'hanno succhiata leccata masticata
    peggio dei Visigoti
    e di Attila che correva a cavallo.
    Al confronto Attila è una farfalla dai novanta
    colori.]
    Questi hanno facce di pesci-tonno, pesci-guerra,
    pesci-fuoco.]

27. A che punto è la città?
    La città legge la sua pergamena.
    Un giorno gli schiavi sono vestiti di bianco.
    Quel giorno l'impero di Roma è condannato.
    Quando gli uomini si contano
    un momento di storia è cominciato.

31. A che punto è la città?
    La città tace perché non è più primavera.
    La verità è il massacro.
    Il massacro è la realtà.
    Mille creature tagliano l'acqua con il coltello affilato
    per guardare il sangue del mare.

33. Oggi è già domani.
    Sono in molti a parlare dell'uomo che cammina col
    suo passo di polvere e con la pazienza di un frate
    per raccogliere cipolle e inoltre per salire sull'albero
    delle ciliege.
    Da lì si guarda il mondo.
    Ma il mondo è rovesciato.

34. Dentro a questo mondo-mercato
    è urgente decidere
    di vivere non di morire.
    Prendere e non lasciare.
    Non servire.
    Ogni parola è stata consumata.

73. La tua sorte è legata alla mia.
    Le azioni non giustificano se stesse.
    Ogni azione
    una per una
    per passare nella cruna dell'ago
    ha bisogno di motivazione.
    Ogni atto è morale o non è.
    Non lascia margine a un giuoco.
    Cento volte si deve cercare la pietra
    giusta per accendere il fuoco.

75. A che punto è la città?
    La città in un angolo singhiozza.
    Improvvisamente da via Saragozza
    le autoblindo entrano a Bologna.
    C'è un ragazzo sul marmo, giustiziato.

76. A che punto è la città?
    La città si ferisce
    camminando
    sopra i cristalli di cento vetrine.

77. A che punto è la città?
    La città piange e fa pena.

    Poi elicotteri in aria
    perché le vetrine son rotte

    Le vecchiette allibite
    perché le vetrine son rotte

    Commendatori adirati
    perché le vetrine son rotte

    I tramvieri incazzati
    perché le vetrine son rotte

    Tutte le strade deserte
    perché le vetrine son rotte

    Carabinieri schierati
    perché le vetrine son rotte

    Sessantamila studenti
    perché le vetrine son rotte

    Massacrati di botte
    perché le vetrine son rotte.

79. A che punto è la città?
La città si scuote come un cane.
Il ragazzo ucciso è seppellito
con il rito formale.
Segue la pace ufficiale
con i poliziotti ai cantoni
In galera centottanta capelloni.
Grida la gente: lazzaroni
studiate
invece di fare barricate
per mandare in malora una città.
Non si trascina alla gogna
la città di Bologna.
Chi è studente va con la ragazza
non in piazza a farsi ammazzare.

90. A che punto è la città?
La città è confusa, ha un momento
di tremenda agitazione.
Il suo dolore butta morchia e fuoco.
La città va avanti a muso duro
e alza le parole come un muro.

97. A che punto è la città?
La città ansima e ascolta
il suono di un chiodo che ferisce
strisciando sul vetro di marzo
e così dice:

98. Era un ragazzo venuto dal niente.
ucciso per strada.
colpito alla fronte.

era un ragazzo venuto da niente.
gridava la gente.
scappava sul ponte.

era un ragazzo, le ore del cuore
le passava sui libri
a mangiare il furore.

una mano di sangue strisciando sul muro
picchiò con la rabbia
un colpo sicuro.

la gente piangeva. era freddo cemento
l'asfalto disteso
e lui moriva nel vento.

bandiera stracciata. un mese è passato.
La terra è fiorita
sul suo corpo straziato.

107. A che punto è la città?
La città apre le porte e cammina per strada.

108. Cosa dice la città?
Dice che nell'inverno del '76/'77 non ci fu neve.
Dice che in marzo è ancora inverno.
Dice che adesso è aprile.
Dice che ogni giorno aspettiamo qualcosa.
Dice: Eco? Umberto? questo intellettuale
da calendario, sarà il nuovo rettore?

110. A che punto è la città?
La città riacquista i suoi colori.
Ma noi per eterni languori all'italiana vediamo ripetersi la scena che accompagnò all'inizio degli anni Sessanta la gimkana del centrosinistra, quando un partito fu dato in pasto ai leoni che lo spolparono.
Il gestore del pranzo di gala, furbetto
e sciapo quasi a chiedere scusa, fu l'on. Moro.
Oggi col suo occhio sbiascicato
eccolo riapparire
con il mandato e la giustificazione
di masticare la nuova polpetta
in un solo boccone.
Ma senza fretta senza fretta senza fretta.

113. Cosa grida la città?
La città dice che l'età dei guerrieri è finita.
Dice che ieri è cominciato il tempo
degli uomini-rana, degli uomini-gabbia,
degli uomini-lamento.

114. Ma che non si può finire
col non dire più niente.
Se si tace, il silenzio è la morte.
E nella notte resta solo voce di vento.

125. Dice che
la violenza è stupida e imperfetta.
La violenza è un luogo comune.
La violenza è vecchia e senza fantasia.
La violenza è inutile e *malada.*
Dice che
la libertà è difficile
e non è lì che aspetta.
La libertà fa soffrire.
La libertà spesso fa morire.
La libertà ha tre segni semplici e terribili:
vuole la mano
vuole il cuore
vuole la pazienza.
Conoscere non vuol dire distruggere
e poi amare la cosa distrutta.
Amare ciò che si è distrutto
non vuol dire lottare perché
una nuova verità sia avviata.
Un ultimo dubbio è la più
urgente delle necessità
ed è conoscenza vera.

Chi è sul carro o su un carro
deve buttarsi a terra e correre correre lontano
quando il traguardo è a portata di mano
e il carro è vincitore.

Non offrirti così non sarai comperato.

Questo non è un tempo orribile.
È un tempo nuovo.
Non è un tempo impossibile.
È un tempo in cui ogni sera
si aspetta una notizia
da Maratona.

Lettera a un comunista

Pier Paolo Pasolini

Il 28 ottobre 1949, dopo una serie di indagini dei carabinieri, fondate su una « voce pubblica » riferita da un confidente, alimentata dalla pressione del prete di Casarsa, della DC locale ecc., il pretore di S. Vito al Tagliamento formalizza l'accusa contro Pier Paolo Pasolini per corruzione di minorenni e atti osceni in luogo pubblico, malgrado non sia stata sporta querela o denuncia da parte dei genitori dei presunti adescati, più volte sollecitati. Pasolini sarà prosciolto, il 28 dicembre 1950, dall'accusa di corruzione di minori e condannato per atti osceni; più tardi, in appello, l'8 aprile 1952, sarà assolto anche dell'accusa per atti osceni in luogo pubblico, per insufficienza di prove... Ma Pasolini ha perduto l'insegnamento e il 29 ottobre 1949 appare sull'« Unità » il decreto di espulsione dal P.C.I. È cominciata la 'storia' delle persecuzioni da parte del potere in tutte le sue forme, visibili e invisibili, e anche della stessa opposizione. E Pasolini scrive, in data 30 ottobre, prima di 'fuggire' a Roma, una lettera ad un amico comunista: questa lettera, che è la prima e, forse, la più alta dichiarazione politica e morale, nelle righe che sottolineiamo, di chi alla fine sarà fatto tacere definitivamente, assassinato dal potere, e dalle sue complicità.

Caro Carlino,
circa tre mesi fa, come forse sai, sono stato ricattato da un prete: o io la smettevo col comunismo o la mia carriera scolastica sarebbe stata rovinata. Ho fatto rispondere a questo prete come si meritava dalla intelligente signora che aveva fatto da intermediaria. Un mese fa un onorevole democristiano amico di Nico mi avvertiva molto indirettamente che i democristiani stavano preparando la mia rovina: per puro odium theologicum — sono le sue parole — essi attendevano come jene lo scandalo che alcune dicerie facevano presagire. Infatti, appena la manovra di Ramuscello, sempre per odium theologicum, è riuscita (altrimenti si sarebbe trattato di un fatterello senza importanza, una qualsiasi esperienza che chiunque può avere nel senso di una vicenda tutta interiore), probabilmente il Maresciallo dei Carab. di Casarsa ha eseguito gli ordini impartitigli dalla D.C., mettendo subito al corrente i dirigenti, che a loro volta hanno fatto scoppiare lo scandalo in Provveditorato e nella stampa. Mia madre ieri mattina è stata per impazzire, mio padre è in condizioni indescrivibili: l'ho sentito piangere e gemere tutta la notte. Io sono senza posto, cioè ridotto all'accattonaggio. Tutto questo semplicemente perché sono comunista. Non mi meraviglio della diabolica perfidia democristiana; mi meraviglio invece della vostra disumanità; capisci bene che parlare di deviazione ideologica è una cretineria. *Malgrado voi, resto e resterò comunista, nel senso più autentico di questa parola.* Ma di che cosa parlo? io in questo momento non ho avvenire. Fino a stamattina mi sosteneva il pensiero di avere sacrificato la mia persona e la mia carriera alla fedeltà a un ideale; ora non ho più niente a cui appoggiarmi. Un altro al mio posto si ammazzerebbe; disgraziatamente devo vivere per mia madre. Vi auguro di lavorare con chiarezza e passione; io ho cercato di farlo. Per questo ho tradito la mia classe e quella che voi chiamate la mia educazione borghese; ora i traditi si sono vendicati nel modo più spietato e spaventoso. E io sono rimasto solo col dolore mortale di mio padre e mia madre.

Ti abbraccio

Pier Paolo

Bologna, 11-16 marzo

Egidio Lomi
Maurizio Ligas

La sequenza non è
né cronologica né analogica,
non è estetica né epica,
non è storia né favoletta morale.
La fotografia opera un «déplacement»
sul testo scritto, oltre il significato,
in una serie significante.
Il problema, allora, è quello di Alice
di scoprire la dualità del senso
«Mangiare ciò che viene presentato o
essere presentati a ciò che si mangia?».

Bologna, 11-16 marzo

11 Marzo, via Mascarella, ore 13,15
Il corpo di Francesco Lorusso

13 marzo, piazza Verdi
La polizia presidia l'Università

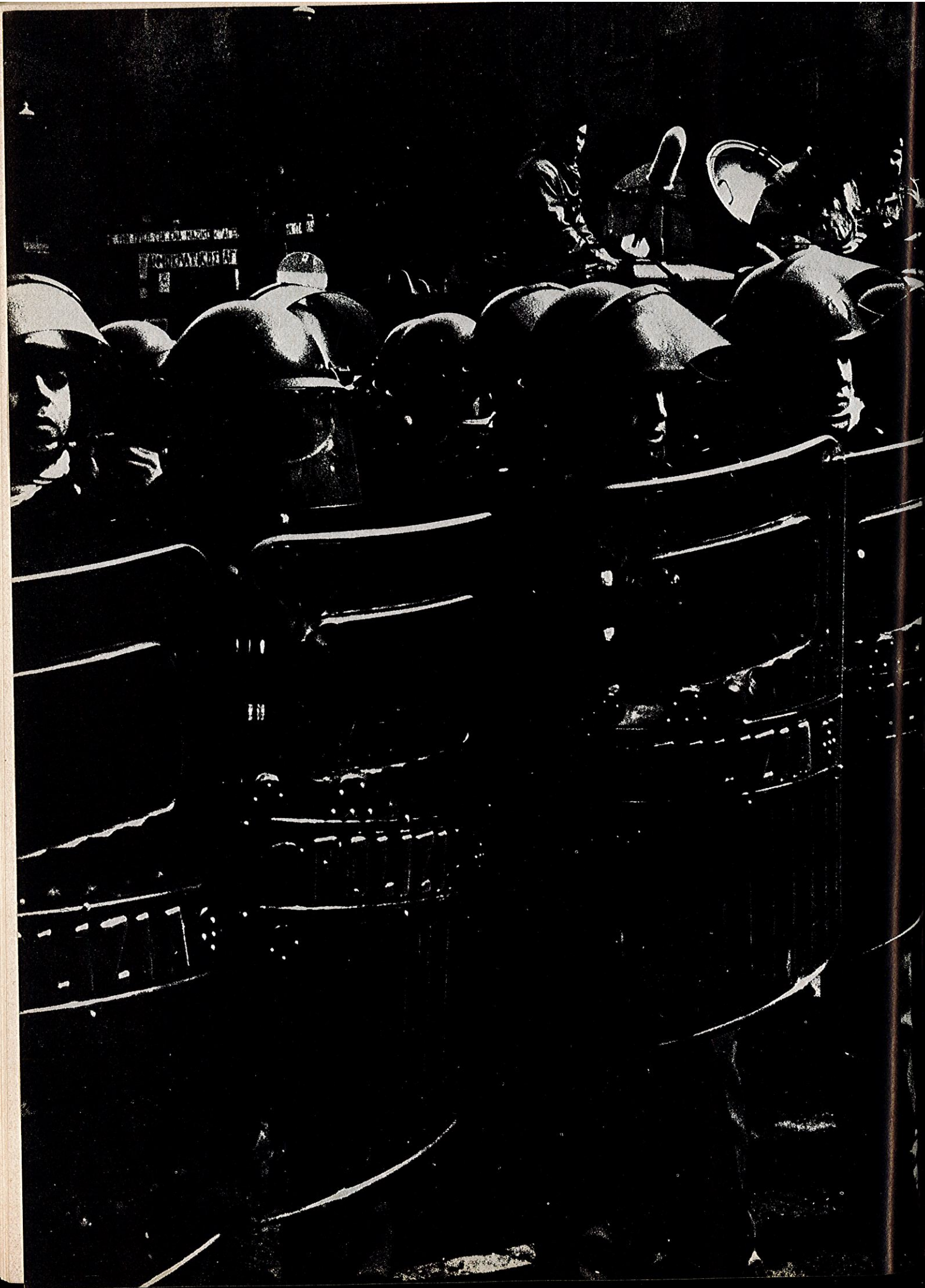
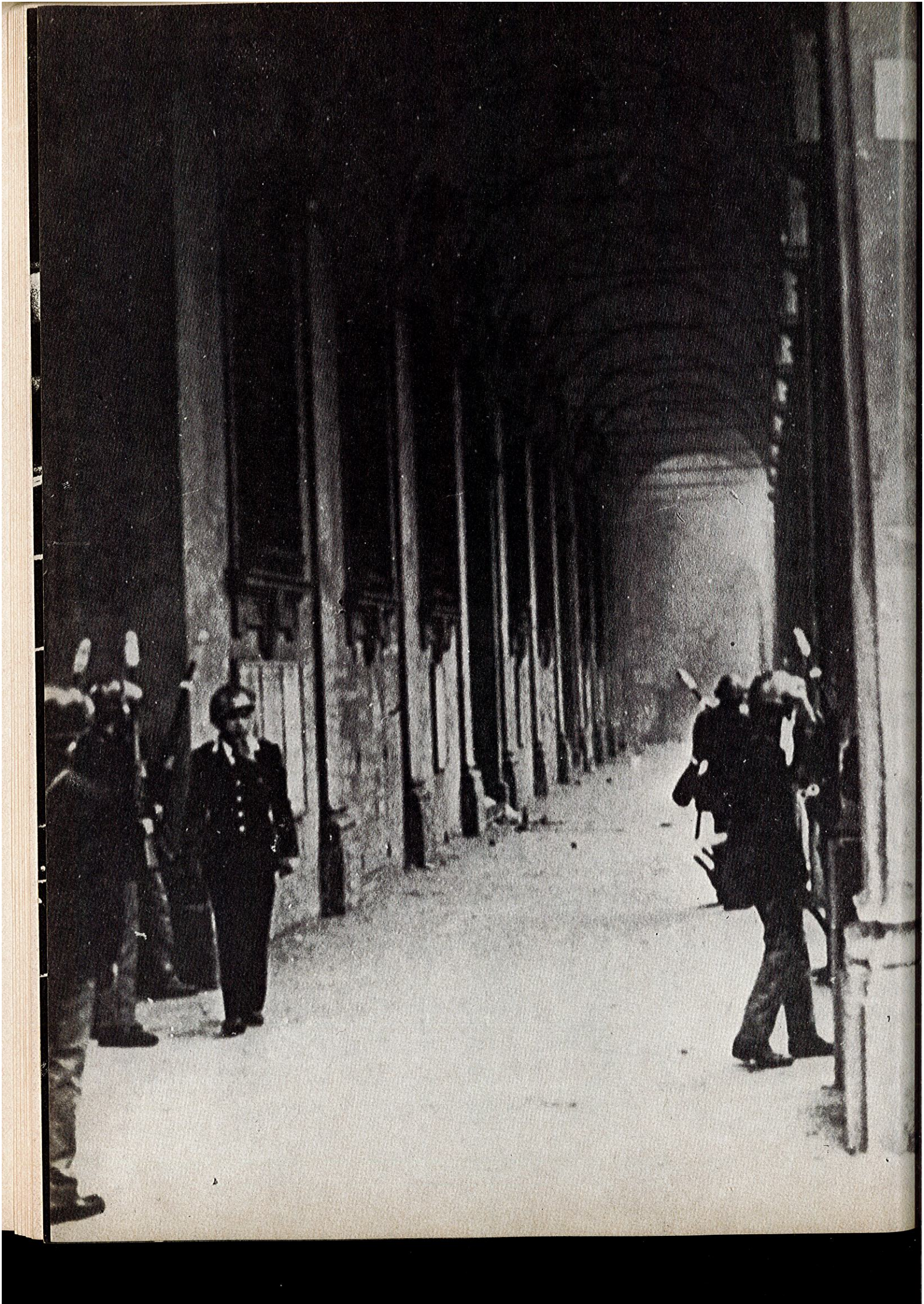
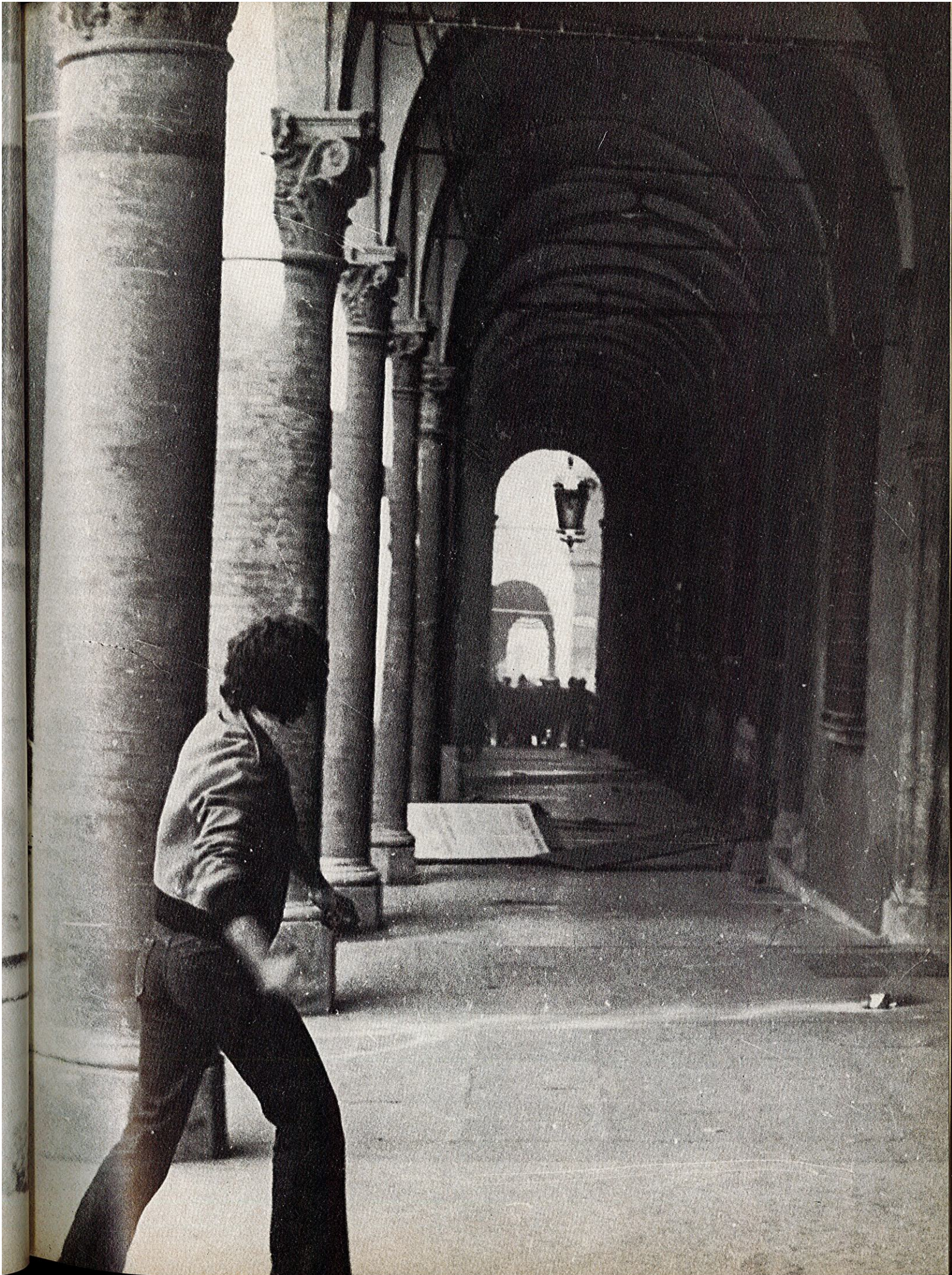
14 marzo, piazza della Pace, ore 10,30
Il funerale di Francesco Lorusso

12 marzo, via Zamboni, il pomeriggio
La polizia carica ...

12 marzo, via Zamboni, il pomeriggio
... gli studenti

13 marzo
La città è occupata militarmente

16 marzo, via Rizzoli, il pomeriggio
Sit-in. Chi risponde

Marzo
Un muro della facoltà di lettere

I LAMA STANN
NEL TIBET

MALFA

MERLEAU PONTY
CI GUARDA
E APPROVA

VIA IL P.C.I.
DAL P.C.I

Lettera a nessuno

Roberto Guiducci

Il problema del destinatario di uno scritto, di uno studio, di un libro, di una rivista è sempre stato considerato molto importante per un marxista. Era l'idealismo a sostenere che lo Spirito cadeva dove voleva e, in definitiva, dappertutto (infatti, cadeva dall'alto delle classi dominanti sulle dominate).

Ma il messaggio eversivo e trasgressivo non può essere idealistico-liberale. Deve avere un destinatario con cui discutere democraticamente, da cui ascoltare la risposta o le controproposte, con cui concordare una linea comune di teoria e di prassi radicalmente trasformative.

Ora il destinatario, nella cultura di sinistra attuale, sembra scomparso. Destinatarie non possono essere le classi operaie e contadine, frantumate in una miriade di strati, spesso in contrapposizione fra loro. Destinatarie non possono essere le altre classi, emerse negli ultimi decenni ed anch'esse oppresse, ma altrettanto divise e differenziate e antagonistiche.

Destinatari non possono essere i sindacati, rotti fra loro e difensori di interessi di gruppi spesso particolaristici o parassitari o privilegiati.

Destinatari non possono, neppure, essere i partiti della stessa sinistra, il cui scopo fondamentale non è da tempo il comunismo o il socialismo, ma il potere per il potere dei loro gruppi di potere nelle forme della concorrenza o della spartizione compromessa con i poteri esistenti. Destinatari, infine, non possono essere i gruppi che si autodefiniscono rivoluzionari perché essi perseguono, in gran parte, l'obbiettivo della rivoluzione per la rivoluzione, senza alcun programma che sia offerto alla discussione e alla collaborazione, e possa diventare conricerca, compartecipazione, coprogettazione di una società diversa e alternativa in forme complesse.

La sinistra ufficiale ha, da tempo, rinunciato non solo alla rivoluzione, ma alla stessa presa del potere perché, in definitiva, è assai più semplice, per dei gruppi dirigenti che vogliono restare dominanti, spartire il potere che c'è, piuttosto che dovere affrontare il gravissimo rischio di prenderlo o di perderlo per intero.

Ma anche la sinistra non ufficiale non crede di poter riuscire a fare la rivoluzione, ma soltanto di disturbare i lavori del potere in corso, per strappare ai margini, e alla fine di tanto rumore, una assistenza agli emarginati.

Il capitalismo, come dice Gianni Scalia, si è fatto totale, o, se si preferisce, il sistema si è rivelato contraddittorio senza produrre i propri becchini.

Il che equivale a dire che è cessata una opposizione veramente temibile, perché organizzata e capace, come la borghesia nei confronti del regime feudale con la grande Enciclopedia della scienza, delle arti e dei mestieri sotto il braccio, e con una forza sociale ed economica potenziale già egemone e con avanguardie estremamente preparate.

E non cè neppure un movimento che abbia il corrispettivo del « Capitale » come strumento di fondo, e gruppi severamente organizzati, tesi ad un fine preciso, considerato inesorabile, costi quel che costi.

Cosicché, per la prima volta nella storia, si ha un sistema assoluto di potere che non cerca neppure la sua legittimazione, e un contropotere che non sa quale società alternativa vorrebbe costruire, ed insegue il mito della rivoluzione, scontando la sconfitta.

A chi, allora, indirizzare un possibile « manifesto 1977 »? Uno dei migliori risultati del sistema totale è di avere disfunzionata anche la posta rivoluzionaria e di avere distrutto il destinatario. L'antico Manifesto del 1848, se oggi venisse distribuito con la firma di Marx, cadrebbe fra milioni di volantini, appelli, dichiarazioni: consueti, usuali e ugualmente usurati.

Poiché, nella società tecnologica-consumistica, è possibile consumare tutto, la rivoluzione viene già consumata prima di proporsi.

Due grandi teatri recitano le due commedie opposte: quella dei poteri reali, che si autodichiarano sempre più insidiati, incrinati e incredibili, continuando a detenerli tutti; e quella dei poteri alternativi, che rappresentano sulla scena l'opposto, ma non lo perseguono nella realtà. Cosicché i poteri dominanti apparentemente sono sempre più deboli, scialbi e indifesi; e i poteri alternativi apparentemente fortissimi e incontenibili.

Tuttavia, avendo capovolta la realtà, il potere effettivo non ha mai fruito di una così grande astuzia della non-ragione e della non-storia. Ma per rompere la paralisi dell'astuzia può darsi che occorra un momento di apparente disimpegno per la ricostruzione di un impegno concreto, una tabula rasa per ricominciare a delineare una filosofia e un disegno per mutare l'immutabile.

Perciò sarebbe importante che molti, moltissimi, possibilmente tutti gli oppressi non aspettassero più « il Manifesto » che non verrà, ma cominciassero a scriverne uno in proprio: su come vorrebbero una società diversa e un diverso programma, che non dovrebbe più essere una richiesta agli « altri » (il proletariato, il Terzo Mondo, le rivoluzioni altrui), ma a se stessi, secondo il contributo che si è disposti a dare, secondo i sacrifici che ci si sente di poter sopportare, secondo le rotte che si intenderebbero proporre alla Grande Assemblea egualitaria del genere umano.

Perciò ho cominciato a scrivere questa « lettera a nessuno », mio simile, mio compagno, che si trova, anche lui, di fronte alla Totalità terrificante.

Contradittorio:

Franco Momigliano

Nelle manifestazioni della politica sindacale italiana paiono esistere corsi e ricorsi: ciò dimostra che i sindacati non fanno che ripercorrere fasi già sperimentate e strade già battute, ripetendo, per loro carenza, circoli viziosi di rivendicazioni e di lotte? Quale è il punto che non consente evoluzione e rottura?

Tutte le proposte di « periodicizzazione in fasi » della evoluzione economica, sociale e politica degli ultimi trent'anni, si risolvono, a mio avviso, in impropri sforzi classificatori: cioè in tentativi inadeguati di indurre entro l'ambito di semplificativi schemi una realtà (quella del mondo capitalistico industriale moderno, e tanto più quella della società italiana) che è diventata troppo complessa e composita (di contemporanei fenomeni di progresso e di involuzione, di integrazione e disintegrazione), per sopportare e supportare tali rigidi, e spesso puramente ideologici, approcci interpretativi.
Tuttavia il sindacato rappresenta certo un caso particolare: una istituzione che pare aver riflesso in modo quasi esemplare i momenti essenziali di un periodo (gli ultimi trent'anni), che ha visto maturare in Italia, sia talune condizioni nuove di una moderna democrazia pluralistica, sia le manifestazioni più contradditorie di sviluppo e di involuzione e di una drammatica crisi di tutte le « altre » istituzioni politiche. Si potrebbe perciò essere indotti, accogliendo la sollecitazione implicita nella domanda, a tentare di suddividere le impostazioni, elaborazioni e rivendicazioni della politica sindacale italiana dall'ultimo dopoguerra, entro fasi che facciano del sindacato lo specchio dei grandi temi caratterizzanti i diversi momenti di evoluzione della nostra società.
Potremmo così sostenere che abbiamo sperimentato una prima fase, dominata, da una parte, dai temi della ricostruzione economica e della difesa della occupazione, e, dall'altra, dai temi del « controllo » e della « partecipazione » alla gestione di questo processo. Si tratta di una fase in cui una vecchia polemica antifascista contro le impostazioni dirigistiche dell'economia ha indotto il sindacato (e più in generale il movimento operaio) a farsi collaboratore di indirizzi liberistici nei processi di ricostruzione economica, ignorando quasi del tutto le opportunità offerte da una politica di « programmazione » dell'economia nazionale.
In questa fase i sindacati, impegnati nello sforzo di ricostituire le regole della « rappresentanza » e del « gioco sindacale », hanno affrontato i problemi del loro ruolo istituzionale prevalentemente all'interno delle fabbriche (la tematica del controllo e della partecipazione, realizzati con nuovi organismi; le commissioni interne ed i consigli di gestione), trascurando le richieste di assunzione di diversi compiti istituzionali all'esterno delle imprese, demandati ai partiti.
La seconda fase, che è seguita e logicamente conseguita, è stata quella della « rivincita conservatrice » all'interno delle imprese: restaurazione che ha imposto ai sindacati, indeboliti dalla perdita dell'unità, e dalla loro limitata autonomia, un nuovo tema dominante: quello della difesa dei diritti sindacali e della libertà nelle fabbriche, in parallelo con una tendenza a processi di centralizzazione della contrattazione. Resta, in questo periodo, un episodio isolato e senza seguito, un solo tentativo di « uscita esterna » sul piano programmatorio: la proposta del Piano del Lavoro.
Una terza fase è stata dominata dal tema della scoperta del progresso tecnico e delle nuove modalità di conseguimento della produttività nella realtà delle grandi imprese neo-capitalistiche: la problematica emergente, in tale periodo di sopravveniente boom economico, è stata quella dei nuovi rapporti tra dinamica della produttività e contrattazione dei salari e degli aspetti normativi del lavoro, e quella del passaggio (di fronte alle manifestazioni di drift salariale e di diversificati tassi e modalità di sviluppo nel nostro sistema produttivo) da una contrattualità centralizzata ad una contrattualità articolata e periferizzata.
La fase successiva è stata caratterizzata dal progressivo sovrapporsi delle tematiche congiunturali su quelle strutturali. È stata formulata, allora, la proposta della programmazione economica nazionale ed entro di essa una nuova richiesta di impegno dei sindacati; ma si sono sovrapposti, quasi contemporaneamente, gli appelli a nuove responsabilità e sacrifici della classe operaia per far fronte agli emergenti impulsi inflazionistici.
Il problema dominante è stato in quel periodo per i sindacati quello della richiesta (e del rifiuto) della politica dei redditi, sia in connessione con i temi della programmazione economica nazionale, sia in connessione con i temi della politica congiunturale.
L'inflazione e la recessione (allora proposte ancora come alternative disgiunte) sono diventate il terreno su cui si misurava la ricerca di una rinnovata esigenza di difesa del riconquistato potere contrattuale dei sindacati.
Il periodo successivo (da molti a quel tempo considerato, forse erroneamente, una vera e propria svolta irreversibile) è stato dominato da un tema (sia pure a dirompenti effetti « esterni ») « interno » in realtà al movimento sindacale: quello della nuova conflittualità e di un nuovo modo di autogestione del movimento.
Ai sindacati si è imposto il nuovo interrogativo: « rivendicazione contrattuale o contestazione strutturale? »; e su questo interrogativo si è reinnestata la tematica del « potere » nelle fabbriche e nella società, e la riproposta di nuove modalità di verifica della democrazia dell'istituzione (l'assemblearismo) e di una nuova strutturazione della sua rappresentanza (consigli di fabbrica), in collegamento con nuove strutture di movimento-partecipazione emergenti nella società esterna.
Si è delineato, in questo periodo, l'inizio della coesistenza di due potenziali linee di politica sindacale: le rivendicazioni sul terreno « economico-sociale » e quelle sul terreno « politico », con ricorrenti rischi di « pansindacalismo » e di proposte di un « nuovo ruolo istituzionale politico » del sindacato nella società; mentre la riconquistata unità di azione prospettava l'illusione di una possibile prossima riunificazione organica dei sindacati.
La fase successiva è stata caratterizzata in Italia dal progressivo crollo di

due miti: il mito neo-capitalistico e quello della razionalità e della efficienza delle grandi imprese.

Il tema della politica sindacale è stato dominato allora dalla ricerca di nuovi interlocutori, nell'alternativa tra contrattazione delle condizioni e della organizzazione del lavoro nelle fabbriche, e contrattazione delle condizioni di vita sociale e delle grandi decisioni strutturali (allargamento della base produttiva e della occupazione, ristrutturazione, riconversione, Mezzogiorno, ecc.) fuori delle fabbriche (lotta per le riforme).

L'ultima fase, infine, appare caratterizzata da un riemergere prepotente della tematica congiunturale (questa volta nei termini di stagflation, cioè di inflazione e recessione congiunte) nel contesto di una presa di coscienza delle manifestazioni nuove della crisi strutturale del nostro sistema economico e sociale: la scoperta, cioè, del fatto che, per la fragilità e gli squilibri del nostro sistema produttivo, e per la mancata capacità di adeguamento e rinnovamento delle « altre » istituzioni politiche, le vittorie di un « solo apparente iperpotere sindacale » si trasformavano sistematicamente in effetti perversi e anomali. Effetti non tanto e non solo di redistribuzione del reddito, quanto di creazione e rafforzamento di nuove situazioni dualistiche, del mercato del lavoro (suddiviso in un settore forte, protetto e sottratto a controlli di efficienza, e in un settore debole, emarginato, di disoccupati, inoccupati e sottoccupati, comunque esposti alle sanzioni del mercato), e dell'intera economia (*la crescita al di sotto della parte dell'economia « ufficiale e regolare » di un'altra parte invisibile dell'iceberg: « l'economia sommersa » del decentramento, della destrutturazione, del doppio lavoro, del lavoro nero e a domicilio*).

Sono emerse, in conseguenza, le nuove tematiche del capitalismo assistenziale e protetto, del garantismo, del parassitismo burocratico-clientelare, del salario-rendita e le nuove richieste di sacrifici avanzate al movimento operaio in termini di appello a macro o a micro patti sociali, mentre la rigidità della forza-lavoro occupata e gli automatismi e le anomalie strutturali del costo del lavoro, venivano riproposti ai sindacati in termini di problemi esclusivi per la soluzione della lotta all'inflazione.

Il problema esterno del sindacato torna, allora, ad essere quello della ricerca di un valido interlocutore politico e di un nuovo terreno su cui erigere le trincee di una rinnovata difesa: mentre il problema interno ritorna ad essere, da una parte, quello del ricupero di un momento di coordinazione contrattuale centrale (nei confronti dei rischi di disaggregazione connessi alla precedente periferizzazione) e, da un'altra parte, quello del riassorbimento delle nuove strutture organizzative e consiliari, per una rifondazione o ricostituzione della democrazia interna dell'istituzione.

Se si accedesse alla tentazione di una così sintetica e schematica periodicizzazione, si potrebbe facilmente essere indotti nell'errore di dare risposta affermativa a domande del tipo: « la ripetizione ciclica dei temi dominanti la politica dei sindacati italiani indica che essi sono condannati a ripetere circoli viziosi? indica che essi, per loro carenze, *continuano a ripercorrere e a riaffrontare, dopo tanti anni, inutilmente, sempre gli stessi problemi?* ».

La risposta mi pare debba essere negativa: si tratta di analogie solo apparenti, poiché analoghe sono solo le modalità formali con cui un'istituzione (il sindacato), che può e deve conservare la sua intrinseca originaria natura istituzionale, è portato ad inserire le sue nuove proposte e risposte nei confronti dei problemi imposti dalla società.

Infatti, nella presente generale situazione di involuzione e disaggregazione sociale, un solo dato pare non possa essere rimesso in discussione: quello che *al sindacato, componente e supporto essenziale di una società pluralistica, non si può richiedere di abbandonare il suo ruolo di istituzione di « parte » per darsi carico della « totalità », della « globalità » di un progetto di trasformazione dell'intera società; progetto che le « altre istituzioni politiche » si dimostrano incapaci di affrontare e di elaborare.*

Il sindacato pur tra incertezze, contraddizioni e errori nella sua politica si evolve e non si ripete, tentando di volta in volta nuove originali risposte a nuovi problemi, senza rinunciare, tuttavia, a restare fedele alla sua natura e al suo ruolo istituzionale. *Sono le « altre istituzioni politiche »* (*i partiti incapaci di trasformarsi da partiti elettorali chiusi in partiti-movimento aperti, e la macchina obsoleta e sclerotizzata dello Stato, inadeguata ad un qualsiasi decente governo dell'economia*), *che « si ripetono »; che non sanno, cioè, uscire dal circolo vizioso delle vecchie strade per portarsi al livello dei nuovi ben più complessi problemi di una società industriale moderna, di una progettazione e di una trasformazione della nostra società.*

Tomaso Kemeny

Pensi che la chiarezza, in poesia, vada necessariamente trovata nell'oscuro, oppure che l'oscuro sia identificabile attraverso il chiaro?

Che una poesia « debba » dire eventi, cose, persone, il mondo, è una pretesa infondata. Né chi tende a immedesimarsi con la pratica della lettura ha il privilegio perverso di incontrare sulla pagina « la parola » che « almeno » sappia dire il proprio senso. Che ciò sia impossibile si evidenzia con particolare forza in poesia, imbarazzando i cultori della chiarezza, i fedeli guardiani dei limiti.

La loro attività è paradossale in quanto il consueto spostamento della serie dei significati sotto la serie dei significanti (« semiosi illimitata ») conferma la norma secondo cui il senso di una parola, di un verso, di un testo non può venire colto se non attraverso parole, segni altri che alienano la lettura in un metalinguaggio.

Leggere un testo significa spostarlo irreparabilmente. Da questo punto di vista, ignobilmente dettato dal buon senso, non vi è testo, poetico e non, che risulti chiaramente « tale e quale » relativamente al proprio fruitore. Il linguaggio, per definizione, è oscurità in cammino. Il senso, la chiarezza di una poesia « in sé » è il silenzio del lettore-ermeneuta. O, se si vuole, la chiarezza del testo consiste in questa sua oscurità senza fondo. La forma del discorso, le figure che ne evidenziano la morfologia, suggeriscono un rapporto verosimile tra l'ordine del testo e la chiarezza. Ma in poesia l'ordine è in funzione del caos riconquistato, solo il disordine (la poesia mancata) « pare » parlare del cosmo rappresentandolo per finire a coprirne l'assenza nel simbolico. Il testo poetico tende a cancellare gli accoppiamenti rassicuranti (vedi per es., in posizione frontale: chiarezza/oscurità; in posizione contraddittoria: chiarezza/non chiarezza ecc. ecc.). L'oscurità senza fondo del testo non si manifesta come uno scorrere senza limite. La forma del contenuto, fondata sulla ripetizione variata, staglia i limiti dell'illimitato e qui il testo « in sé » pare venire intrappolato nella chiarezza. Ma si tratta di una chiarezza compromessa nell'indefinito spalancarsi dei limiti nella lettura.

L'utilità di svuotare il testo della sua virtuale illimitatezza, bloccandolo « fuori » dalla pagina originaria, è in-

discussa. Fa bene allo sguardo sociale. Il critico vampiro, l'io in azione, mi lascia solo con la salma della scrittura. Irresistibilmente la morte invita a concedersi a allegrie indimenticabili. Rimane sempre la speranza, inconfessata, che « un colpo di dadi » distorca il colpo d'occhio. Non è un caso che lussare il supporto della lettura si riveli come il lusso della riscrittura. Il sogno del lettore ignoto è di natura pandeterministica, oggi; il testo svuotato di senso, il rovesciarsi della forma nel caos, e caso raro, pagato sempre duramente (col rischio di venire inghiottiti dalla « follia »), del caos del cosmo, lo imbarazzano. Il poeta che si strappa gli occhi dalla testa per vedere meglio, ha più probabilità di successo di chi aspira a motivare interamente le proprie visioni, dettate da una poesia, con la poesia stessa. La chiarezza assoluta non è un effetto del testo ma della lettura necrofila e radicalmente parziale. Lo sfondo unitario su cui si proietta il testo, alienandosi, non ha l'avallo dei codici epocali. Nei casi limite in cui nella lettura, per amore di chiarezza, la forma si scolla dalla morfologia, dalle microstrutture, il testo cessa di essere tale e tende alla metamorfosi della banalizzazione della metafora, all'epifania della paralisi da metonimia. Non per questo il testo va inteso come illimitato nell'oscuro, l'assenza del fondo oscilla nei limiti disarticolati nella luce o, meglio, nella chiarezza. Qui la pretesa trasparente dell'infinito nel finito nasconde come la chiarezza abbia come prolungamento abusivo il meno e il più chiaro. L'euforia deriva, dopo il rifiuto alla pigrizia e all'ineffabile, dalla resistenza che i testi che amiamo oppongono al caos che, nonostante i nostri migliori sforzi, irrompe nella lettura quando meno ce lo aspettiamo. I testi più molesti sono quelli che s'irrigidiscono invece di resistere seducendo; ci spostano, controvoglia, su un piano deontico trasformando il desiderio in terrore. Qui l'apparizione del cosmo illimitato diventa la visione del mostruoso; il limite simbolico « necessario » per la lettura si manifesta come il male che corrode il significante qualificato a priori alla luce conciliante di una trascendenza che col suo mormorio ostinato contamina il silenzio della parola « in sé ».

Anche la fiducia illimitata nei limiti « reali » del testo rende tristi. A questo punto pare prudente affermare che chiarezza e oscurità, in poesia, tracciano limiti immaginari. La coesistenza dinamica dei contrari in questione cancella l'idea di una chiarezza e/o di un'oscurità originaria. La domanda, nel contesto che la trasforma in movimento oscuro, continua a interrogare i propri limiti fiammeggianti spostandosi al di qua e al di là del discorso in atto.

Alessandro Serpieri

La bifocalità (cioè la coocorrenza istitutiva di letteralità e simbolicità nella conoscenza del mondo) è una condizione deviante e accecante per l'uomo. D'altra parte la monofocalità (cioè la letteralità priva di incognite e di aloni) sarebbe disumanizzante. Questo tu sostieni nel tuo romanzo Mostri agli Alisei. *Può esistere una via d'uscita o l'inferno è una condizione strutturale della vicenda umana?*

Innanzitutto, una precisazione. Non è che io sostenga proprio questo nel mio romanzo, voglio dire come tesi d'autore; ma lo metto in bocca a un personaggio extraterrestre che parla da ultimo, nella desolazione della fine del genere umano, e che avrebbe raccolto, come reperti da trasmettere alla sua civiltà monofocale, la serie di pezzi da naufragio — umani e bifocali — che costituiscono la tela narrativa del libro. Ma alla fine lo faccio contagiare, l'extraterrestre, dalla malattia bifocale prefigurando un'infezione galattica indotta dal nostro microorganismo planetario. Salvo poi, naturalmente!, smentire tutto in un codicillo che ripropone ad infinitum la finzione della scrittura, di qualsiasi scrittura *umana*.

Ora, la scrittura è costitutivamente « finta » perché è il luogo del massimo dispiegamento della bifocalità: referenziale e autonoma, letterale e simbolica, materica e astratta, essa *si* lavora sui propri segni, le parole presenti, ontologiche sulla pagina, che tuttavia, in quanto segni, stanno sempre per qualcos'altro, che appartenga al 'reale' o all'immaginario. Nel romanzo la bifocalità è, prima di tutto, il linguaggio stesso, il processo della nominazione, doppio strato del significante e del significato, del conscio e dell'inconscio, del logico e dell'irrazionale. Ma, si badi bene, i mostri non provengono tanto dal secondo strato, quello profondo, quanto dall'interazione — che è anche frattura originaria — fra l'uno e l'altro. Sono mostri notturni *e* diurni, visitati dalla paura *e* dall'ironia, prodotti negli scambi, nelle transizioni. Quindi il vero e ultimo *monstrum* è il libro, questo libro come qualsiasi altro che si ponga il problema della nominazione evocando quella frattura che si produce nell'alfabetizzazione della conoscenza e della comunicazione.

Esiste la possibilità di risillabare l'alfabeto alla luce del sole? in altri termini, di spostarsi verso la monofocalità? Prendiamo per esempio la semiotica moderna, da Peirce a Eco, metodica di analisi dei segni che io rispetto sufficientemente nella mia attività di critico. Vista in prospettiva, essa appare come un enorme, e probabilmente vano, sforzo di esorcizzazione di quel *monstrum*: un cruciverba che sistema le unità culturali nei processi di significazione e di comunicazione ai fini di ridurre al minimo, o addirittura a zero, i margini del mistero o dell'ignoto o del profondo. È un alto periscopio di presunzione monofocale sul reale-culturale, che si propone di normalizzare, demistificare, disinfestare il suo campo di osservazione sincronico e diacronico dalla malattia bifocale della nominazione. Ma già il suo fondatore Peirce aveva postulato che la semiosi è illimitata, perché il cruciverba non potrà mai esprimere l'approdo a un senso, far emergere l'acrostico di una cifra fondante, ma dovrà allargarsi indefinitamente e ricomporsi in continuazione, cancellando vecchie definizioni e spostando le sue caselle nere. Abbiamo, insomma, un immenso cruciverba pasticciato. Quindi, come ogni illuminismo, anche la semiotica torna ad essere, nel suo stesso fondarsi, un *monstrum* bifocale: se il cruciverba è pubblico, ognuno potrà e dovrà tentare le sue definizioni, confondendo il mosaico con l'interferenza della sua ideologia e della sua modalità di simbolizzazione che è il suo linguaggio.

Lo stesso può dirsi delle scienze cosiddette esatte, matematica fisica chimica ecc., dopo l'illusione positivistica di uno sfondamento definitivo della soglia bifocale. Basti pensare alla fisica delle particelle elementari, che tutto hanno fuorché l'elementarità, e alla nuova epistemologia dello scienziato contemporaneo (in quanto opposto al positivista), che è sicuro soltanto della inesauribilità della ricerca che gli propone sempre nuovi strati di 'stoffa' materiale sotto quella stoffa che nel primo Novecento si ritenne fondante. Se ogni teorema dimostrato non è che il coperchio di un altro mistero, la lavagna scientifica non potrà mai eliminare l'incognita e quindi dovrà, ad ogni passo, giocare il noto

con l'ignoto, fondandosi nella bifocalità.

L'oscillazione che non perdona, fra letteralità e simbolicità, sembra dunque ineliminabile. « Una civiltà che non possieda una scienza dei Mostri è necessariamente mostruosa » ha scritto recentemente Roberto Calasso recensendo il medievale *Liber monstrorum*. Credo che volesse dire che non è 'umana'. E questo è il paradosso della nostra epoca scientifica e fantascientifica. Da una parte non accetta la nozione di mistero, perché il mistero non è 'umano', è solo un angolo del cruciverba non ancora risolto dall'incrocio delle risposte e delle definizioni. Dall'altra non accetta la nozione di non-mistero, perché anch'esso non è 'umano' in quanto schiaccerebbe l'uomo a una dimensione ripetitiva e meccanica: completato il cruciverba, non si dovrebbe che riprodurlo, arrestando la storia che *coincide* con l'interminato processo di nominazione.

Il romanzo giallo e il romanzo fantascientifico apocalittico finiscono per coincidere in tal senso: il primo come macchina di un teorema sempre ripetuto di conversione dell'ignoto nel noto, il secondo come visione di uomini-robot incapaci di inventare alcunché nella comunicazione, arrestata in un programma, con conversione dell'inconscio in cibernetico e, quindi, dell'individuale in replica dell'identico. In entrambi i casi il conscio e l'inconscio si schiacciano, annullando lo spazio dell'Altro e, in esso, quello del senso. La previsione di una vita da robot non a caso è sempre vista nella letteratura fantascientifica come il massimo della mostruosità.

In definitiva, è mostruosa la bifocalità derivante dal processo di simbolizzazione, dalle turbe del profondo, dai soprassalti del mistero; ed è mostruosa la monofocalità derivante dal processo di elaborazione cibernetica, dalla soppressione dell'inconscio, dalla cancellazione dell'incognito. Ma l'una e l'altra forma di *monstrum* si istituiscono sempre e comunque *dentro* il linguaggio, che cerca una sponda di chiarezza definitiva ma ne rifluisce verso mari sempre più aperti e « altri », i mari dei naufragi del mio libro. Bifocalità e monofocalità restano insomma invenzioni entrambe metaforiche, ultimo paradosso di quel *monstrum* originario che è la nominazione.

L'epica dello stupro

Armanda Guiducci

Italia, Francia, Inghilterra, America, Israele: là dove la pressione urbana incalza il punto più critico dello squilibrio economico e sociale e i conflitti irrisolti, affidati alla banditesca legge delle bande apolitiche come i truci e teschiati Hell's Angels californiani degli anni Sessanta oppure alla disperata aggressività di chi si fa giustizia da sé, conflagrano nella moltiplicazione quotidiana dei delitti; e, fra i delitti « urbani », a chiazza intrattenibile sta dilagando lo stupro come scarica sociale di aggressività nei conronti della donna; per nessuno è difficile riconoscere come luogo della violenza la città. Tantomeno per i sociologi.

La città come luogo *quantitativo* della violenza — metropoli mostruosamente dilatate che precipitano all'espulsione e al confino, al limite di sé, sacche paurose di povertà, hinterlands, coree, lager dei poveri; dove i quartieri, coincidendo con l'emarginazione sociale, a volte razziale, diventano ghetti. La città come « pacchetto di concentrazione » delle azioni capitalistiche — ovvero microcosmo della società, riproduzione concentrata della stratificazione così forte delle classi: e, in modo inedito (causa l'abolizione dell'antica distanza città-campagna; il riporto immigratorio della campagna nelle varie coree o quartieri « portoricani »), come scenario tragico della coesistenza — conflittuale — fra una classe dominante, che stende le sue mani sulla città, accumula ricchezza e successo e spregia la povertà quasi fosse il risultato di una incapacità o inferiorità personale, e un numero crescente di gente emarginata e oppressa (contadini immigrati, sottoproletariato urbano) inchiodata ai quartieri-lager da un'economia miserabile, dalla disoccupazione e sottoccupazione, a volte croniche, dal lavoro nero, dall'esclusione dall'impegno politico.

L'aspetto sociologico del problema è vistoso. Ma tutte le statistiche sul criminale aumento della violenza urbana, sessuale e no, non circoscrivono in profondità il fenomeno, qualora non le si ricolleghi antropologicamente alla coesistenza e alla collusione drammatica, nelle metropoli, di due culture: la dominante della classe dominante — oggi bifronte: di élite, resti della cultura aristocratica del passato, e industrializzata *per* la massa; e la sottocultura della povertà, rurale e urbana, o particolare trasporto alla città della cultura contadina dei lavoratori agricoli senza terra che nella città emigrano; o sottocultura locale del sottoproletariato urbano. Questa sottocultura della povertà, che Oscar Lewis isolò nelle sue caratteristiche strutturali dalle ricerche 1940 a Portorico, poi a San Juan, Messico, poi nei quartieri poveri di New York — tragiche a livello familiare: l'assenza della fanciullezza quale stadio protetto della vita, l'iniziazione precoce al sesso; la forte predisposizione all'autoritarismo — tragiche a livello individuale: il machismo, ovvero la tracotante e diffusa convinzione della superiorità maschile; una grande tolleranza per la patologia psicologica di ogni genere; un senso inesploso e opprimente di impotenza — cova e accumula in sé un potenziale così alto di protesta verso la cultura dominante che Menachem Amir, sociologo israeliano, nel 1971 giunse a circo-

scrivere la sottocultura della povertà quale una « subcultura della violenza ».

Nelle sacche miserabili della città Lewis aveva già enucleato però i due poli incendiari per l'esplosione dell'aggressività latente: machismo, frustrante senso di impotenza sociale. (Le società primitive; di casta; le socialiste; il capitalismo « assistenziale » ignorano o cancellano una sottocultura dei poveri con analoghe strutture di accumulata frustrazione-violenza).

Se l'esclusione forzata dal lavoro e da quel « potere minimo » che si acquisisce mediante il lavoro induce gli uomini « rifiutati » a una frustrazione che è l'effetto psichico ultimo di una alienazione totale, se nelle periferiche carcasse della città il rifiuto si cumula in aggressività implosiva, certe modalità espressive a uno sbocco violento macerano — affacciate, come sempre, fra conscio e inconscio — nelle immaginazioni e tradizioni della sottocultura povera. Sono le sfacciate fantasie maschili di stupro, collegate a un disprezzo profondo per la donna, tanto drastiche e diffuse nella cultura popolare (da noi in Italia specie a livello contadino: nella poesia anonima popolare, ad esempio, o nei proverbi, indovinelli). Sono le epopee del machismo, messicane e italiane, che collegano il banditismo eroico e fuorilegge con lo stupro vendicatorio e « di classe » perpetrato sulle ricche, fiera vendetta popolare di Pancho Villa e della epicità « povera ».

Affacciata anch'essa, come sempre, fra conscio e inconscio ma altamente « sublimata », e formalmente cifrata, la cultura di élite della classe dominante si difende su posizioni conservatrici, eludendo urti aggressivi nell'immobilità sacrale della « tradizione »; è la cultura *di* massa e *per* la massa che la cultura dominante produce industrialmente ad entrare in una ripugnante, qualunquistica omertà con le violente fantasie machiste della sottocultura povera. Da un lato, interessi di mercato e di vendita, le accoglie; le dilata in forme rapidamente quantificabili sull'onda ad ampia propagazione del cinema o del fumetto; le diffonde, infine, rimanda e tramanda, riesaltate nel subdolo fascino indecente dell'imposizione visiva. Il triste machismo si dilata in tracotanti leggende visive, accentuando la reificazione della donna in corpo masochistico per ogni esercizio sadico; le fantasie stupratorie si scatenano in sequenze filmiche. *Baby Doll,* o Tennessee Williams; e *Arancia Meccanica,* con Kubrick che dichiara di esibire « il senso di libertà alieno di complessi di colpa di uccidere e di stuprare e la nostra stessa selvaggia natura, ed è da questa rappresentazione della genuina natura dell'uomo che proviene la forza della storia ». E *Frenzy,* di Hitchcock, e *Straw Dogs* di Peckinpah e *Going Home* di Robert Mitchum e così via di stupro in stupro, di liberazione in liberazione del selvaggio astorico. Così il desiderio occulto del gigantismo fallico, che la cultura di élite preserva in Gargantua e in Gulliver, in Rabelais e in Swift, si abnormizza e si retrodata alla preistoria belluina nella minacciante mole mostruosa di King Kong.

Questa esasperazione industriale, privata di parola e di sublimazione, delle fantasie vendicatorie di stupro e di sfregio machista, racchiuse nella cultura popolare, convoglia in un nuovo, rapido, crudele circuito fantastico (un secolo fa non esisteva) gli sbocchi espressivi di una massa di frustrati. La cultura popolare rioffre dunque a se stessa, alla fine, moduli attuali per i delitti.

Questa collusione delittuosa fra cultura dominante e sottocultura povera, omertà in forme industrializzate, fa parte di uno sfruttamento perpetrato dove gli effetti della deresponsabilizzazione aizzata vengono fatti ricadere nella predisposizione alla criminalità dei « poveri ».

Ma il gusto non è solo « sociologico ». È ben più profondo e ancestrale. Per quanto approfondito, un trattamento sociologico della violenza-problema non esaurisce la spiegazione.

L'esito drammatico del senso di impotenza (sociale) che si « vendica » nelle forme più stupratorie della violenza (carnale e pubblica) esterna al parossismo il meccanismo inconscio, tragicamente maschile, dell'oscillazione fra potenza e impotenza. Segreto e spasmodico dramma dell'inconscio maschile che, mentre sembra immediatamente modellarsi sul biologico, sottende viceversa l'ancestrale incapacità di una cultura (in senso antropologico: l'occidentale, con le sue profonde collusioni e intarsi remoti con le antiche culture medio-orientali) a correggere in senso artificiale, umano più umano, i meccanismi primordiali dell'aggressività belluina al maschile. Al livello ferino dove la trasformazione della natura in cultura continua a svolgere il suo atavico ruolo indifferente, l'aggressività — in nome della sopravvivenza, assalto e difesa, sbranare o venire sbranato — può essere stimolo all'erezione. Il babbuino col pene eretto mentre sorveglia il gruppo è il prototipo animale dell'erezione dovuta a stimoli aggressivi. Il passaggio dalle sconosciute ferocie degli ominidi ai *sapientes,* gli inventori del paleolitico, non sembra, stando ai documenti magdaleniani, ad altri del nord europeo: a tutte le aggressive rocce della Scandinavia età del bronzo e del ferro, e là nelle *bauta-stones* a tutto un granitico gigantismo fallico eretto a sfida fino all'età dei vikinghi; attenuare il dubbio che l'urgenza di esercitare un potere, soggiogare un nemico o fare una vittima sia stata, ben oltre la preistoria, esaltata in senso dis-umano (anzi che corretta in senso umano) sulla brutalità intimidatoria della penetrazione violenta. La quale, mentre può essere una scarica della tensione aggressiva, crea la sodomizzazione e lo stupro quali strumenti di guerra. Sulle pietre del passato, la spada e il pugnale corrispondono al potere fallico, e il potere fallico è simbolizzato nella spada e nel pugnale. Potenza virile e aggressività bellica si sovrappongono con ingenua, quasi immediata baldanza — e dal pene eretto del babbuino il traslato appare minimo e peggiorativo: secondo il taglio gladiatorio dello strumento bellico. Sodomizzazione omosessuale (a lungo in voga fra gli eserciti d'Europ e di Oriente) e stupro eterosessuale (vandalico cerimonial collettivo di guerrieri). Dai bronzei guerrieri scandinav ai vikinghi ai Crociati a Hitler — fino alle « raffinate » conversioni, tuttora in voga, ulteriore curvatura disumanizzante, in strumenti fisici per la tortura ideologica.

Questa consacrazione della penetrazione violenta in strumento lecito di guerra per cui la potenza fallica si attesta per millenni, in potenza clanica, tribale ecc. fino a confondersi con la nozione stessa sociale di potenza (il Capo virile, il dittatore virile, il re virile, la poligamia concessa a capi, Plantageneti o sultani) è una tara ancestrale, istituzionalizzata e accolta come « norma », su cui il dramm inconscio della potenza-impotenza virile si è fatalment

modellato.
La cultura di élite lo ha sublimato a stento nello schema della conquista della donna, assalto e vittoria, schema bellico che intride così profondamente dal tempo della Cavalleria a Verdun, alla seconda guerra mondiale, non solo il romanzo cavalleresco e tutto il suo successivo sviluppo nel romanzo — sempre centrato sulla conquista come avventura, quindi su un profondo incitamento all'adulterio maschile; ma anche la profonda confusione occidentale, nel modo maschile di sentire l'amore, fra erotismo e dramma avventuroso, adultero, e perciò gratificante la propria potenza virile, della conquista ed espugnazione di un nuovo castello d'amore. Una cultura di élite (la « novità » della Cavalleria in Europa) che è riuscita a sublimare tutt'al più lo stupro in adulterio, altra norma sociale che consacra, in nome della passione e del Graal, l'aggressività dell'egotismo e della prepotenza maschile nel rapporto impietoso con la donna.
E ancora, altra tara inconfessata e profonda, troppo immediatamente e religiosamente consacrata in istituzione (matrimoniale), la nostra cultura, a differenza di altre più pietose e correttive che esentano il giovane uomo dalla prova sanguinaria della penetrazione violenta, dal maschio pretende il compito dell'effrazione della vergine — arcaica formula ebraica del controllo della paternità. In società più felicemente 'artificiali' della nostra, ossessionata dall'immagine della « virilità violenta », machista sia nelle cifre ermetizzanti della poesia d'élite che nelle barbare scansioni della poesia contadina, la consumazione della violenza deflorante è affidata o al prete o al nonno o allo zio del marito o della sposa, o al padre di lei. Con una profonda correzione simbolica, il membro carnale è escluso dal mito. Interviene, impersonale e cauto, un suo traslato artificiale. Queste società hanno, più sapientemente, corretto o deviato il rapporto crudele, stupratorio, fra aggressività-erezione e corpo d'amore.
La nostra, sanzionando profondamente all'incrocio fra Deuteronomio ed eredità pre-greche e greche la verginità femminile, ha istituzionalizzato la pratica violenta dello stupro.
Non solo la spinta insensata al rabbioso pasto di sesso del consumismo industriale. Nè le guerre che non hanno finito di percorrere fino a ieri, Vietnam, l'occidente. Né le torture che obliquamente collegano ieri e oggi, Algeria e Cile. Ancestrali tare profonde che strangolano istituzioni arcaiche contro cui le leggi stesse conniventi sono impotenti; che impregnano la cultura dominante e la dominata in un circuito d'omertà senza via d'uscita, e da millenni all'inconscio maschile suggeriscono nella violenza stupratoria una scarica della tensione aggressiva e dell'impotenza sociale in prepotenza fallica, violatoria e vendicatrice, agiscono oggi dall'enorme accumulo della frustrazione e dell'impotenza sociale di cui le città, col gigantismo fallico dei loro grattacieli del *business* e della ricchezza, non sono, in ultima analisi, che gli accumulatori o i condensatori. Dentro questi impassibili scenari di pietra, la conquista bellica si celebra vendicativamente — senza distinzioni ideologiche o di partito o di classe — nella rapidità ferina, individuale oppure organizzata, della violenza carnale. Incapaci di offrire alternative a una violenza su cui il loro stesso potere si regge, su queste società urbane, tecnologiche dell'occidente che si mordono velenosamente la coda, sembra incombere l'antico detto: « Chi di spada ferisce, di spada perisce ».

Gramsci realizzato

Stefano Mecatti

« Il linguaggio è sempre metaforico... è un continuo processo di metafore ».
« Filosofia - Politica - Economia... necessariamente deve esserci, nei loro principi teorici, convertibilità da una nell'altra, traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio, di ogni elemento costitutivo... ».
« Il termine 'immanenza' nella filosofia della prassi ha un suo preciso significato che si nasconde sotto la metafora e questo occorreva definire e precisare... questa sarebbe stata veramente teoria ».

1. *Oggi*, nella gestione « sociale » dello sviluppo, nella prospettiva della nuova egemonia, nel superamento delle separatezze, delle specificità (culturali, politiche, di classe), nella trasformazione di « tutti gli uomini in intellettuali » = operatori sociali della società che si organizza, di « tutta la vita in politica » = pratica sociale, Gramsci si è integralmente realizzato.
Gramsci teorico della Restaurazione?
Diciamo subito, a scanso di equivoci, che non si ha qui intenzione di riproporre vecchi pregiudizi « antigramsciani » sul « filosofo troppo storicistico e troppo poco scientifico », sull'occulto padre del riformismo ecc. ecc. Diciamo anzi che Gramsci è il più grande « marxista occidentale », colui che meglio di chiunque è riuscito a pensare la forma determinata della dialettica di Capitale e Classe operaia in quella particolare figura dell'imperialismo che si caratterizzò (che si caratterizza tuttora) come avvento delle « guerre di posizione », e che ci ha dato, col concetto di « rivoluzione passiva », uno strumento insostituibile per intenderla criticamente.
Ma non era colpa di Gramsci se la filosofia (la teoria, di-

ciamo pure la Critica) è « l'uccello di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo »; se, in altre parole, solo l'analisi dell'ultima figura della dialettica, del processo totale del Capitale, ci permette di spiegare-comprendere criticamente anche le figure precedenti, comprese le stesse « figure » della critica; se, insomma, quest'ultima è una « frontiera mobile », costretta a spostarsi sempre là dove è avvenuta l'ultima metamorfosi, l'ultima rimozione — per trasformare l'ultima traduzione in sintomo della contraddizione.

Sì, Gramsci, « marxista » *à la hauter des principes,* è un teorico della Restaurazione. Oggi, nell'ultima figura, comprendiamo infatti che il « marxismo » si è « finalmente » realizzato (è divenuto quel che era) come coscienza positiva del Capitale, teoria della sua riproduzione, massima sostituzione della Critica dell'economia politica.

La questione sta tutta nella *traduzione.* È Gramsci, ancora una volta, che ce lo insegna: quella della « traducibilità dei linguaggi » (lo sanno anche gli esegeti) è una scoperta fondamentale dei *Quaderni* e un filo conduttore che ne condiziona la lettura.

Potremmo definire i *Quaderni* come un'*unica grande metafora* della critica dell'economia politica: critica dell'« immanenza speculativa », del Capitale come dialettica « speculativa » *praticamente vera* (e lo sapeva bene Gramsci che sottolineava come, per comprendere Marx, bisogna tener conto del nesso strettissimo che c'è tra Hegel e Ricardo), dal punto di vista dell'« immanenza critica », sinonimo di « dialettica razionale », di *egemonia,* di classe come processo sociale: *metafora,* appunto, della critica. È qui la contraddizione di Gramsci, o meglio del soggetto di questa « critica », dovuta alla mancata messa in questione della sua « doppiezza », cioè del fatto che potesse essere ad un tempo contraddizione e mediazione dell'ulteriore sviluppo del Capitale; la critica si presenta in forma *altra,* nella forma della politica e della teoria politica. Quest'ultima, per Gramsci come per Lenin, è la forma della critica, più adeguata all'era della progressiva identificazione di *Capitale* e *Stato,* dell'emergere in tutta la sua evidenza dell'*unità* di Economia e Politica: all'era dell'imperialismo, della « socializzazione » del Capitale. Con le parole di Lenin: « si passa dalla libertà di concorrenza completa alla socializzazione completa del processo di produzione » (*Imperialismo, fase suprema del Capitalismo*).

2. Era (è), l'imperialismo, il tentativo estremo del Capitale di superare, di rimuovere la propria contraddizione, il proprio « limite »: di non poter essere *altro* che se stesso, di *dover* essere Altro (Altro di sé) per ri-produrre se stesso, la propria identità. Poiché, come diceva Marx, « il limite del Capitale è il Capitale stesso ».

La *contraddizione* si produce a partire dalla stessa Forma di valore generale, dal processo sociale delle Merci. Il Sistema della generale Equivalenza, dell'Ordine, della Misura, produce incessantemente, nell'equivalenza, l'inequivalenza, il disordine, la smisuratezza, l'eccesso.

La ri-produzione del processo può avvenire solo come *metamorfosi* di questo « eccesso », di questa contraddizione *di sé,* nella forma dell'Altro (dell'alterità, della separatezza, della differenza); e, quindi, come riconversione di questa alterità, di questa differenza, nella e mediante la generale equivalenza, nella e mediante la totale *traducibilità* e indifferenza di tutte le differenze. Il Capitale si configura così come incessante *traduzione* di tutte le differenze, di tutte le alterità in « momenti », *forme e mediazioni necessarie* della riproduzione della propria identità: enorme processo di rimozione della contraddizione, volto a creare le condizioni della riproduzione del *presupposto* della produzione, di ogni produzione, cioè della Forma di valore; volto a garantire l'intangibilità, l'invulnerabilità della legge dell'Equivalenza. Spirale senza fine, il Capitale si totalizza nella forma dell'Altro, come processo unitario nella forma delle differenze: il processo non può mai cessare, pena l'emergere della contraddizione. È l'ineluttabilità dello Sviluppo come risposta alla permanente Crisi, incessante processo di metamorfosi, mediazione, *trans-duzione* della contraddizione e, al tempo stesso, sintomo della sua irriducibilità.

Nell'imperialismo il Capitale si riproduce socializzandosi, *mediante* la socializzazione: finché si socializza, esso vive. *Tutta* la società, *tutto* il mondo, diventano solo la minima condizione sufficiente e al tempo stesso la mediazione necessaria affinché possa riprodursi, ricominciare daccapo ancora una volta e sempre, senza fine, il processo della Forma di valore, del rapporto sociale di produzione; perché il Capitale possa strappare la sua porzione di plusvalore. Stato e Capitale coincidono nel momento in cui il processo totale dell'economia politica si configura come organizzazione di tutta la società *per* il Capitale.

Con Gramsci, si sa, « siamo in Occidente ». E, come dice la famosa citazione, mentre « in Oriente lo Stato era tutto... nell'Occidente... lo Stato era solo una trincea avanzata dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte »: siamo nella fase della « guerra di posizione ». La metafora allude all'avvento in tutto il mondo industrializzato, senza eccezione, degli « Stati-piano », alla progressiva acquisizione *da parte dello Stato* di elementi e funzioni della « società civile ».

Se per Lenin (per il Lenin « classico » di « Imperialismo fase suprema del capitalismo ») lo Stato è ancora la forma della socializzazione del Capitale come dominio, per Gramsci *lo Stato* è la forma della socializzazione del Capitale come *consenso* (e *direzione* del consenso).

Infuria la « grande crisi », trionfano le « economie programmatiche »: è l'era della « razionalizzazione », dell'organizzazione scientifica di tutta la vita, di tutto il mondo, in vista del conseguimento del massimo di accumulazione col minimo spreco, del massimo di rendimento col minimo dispendio di forza-lavoro in rapporto ad ogni singola unità di merce, del superamento dei gruppi « parassitari ». Lo Stato, il Capitale come Stato, diviene « educatore », razionalizzatore, fattore di integrazione sociale, produttore di norme di comportamento: è lo « Stato etico ».

Gramsci non sceglie dualisticamente tra Stato e società civile, ma comprende che *il Capitale* nella sua ultima figura (in quella che per lui era l'ultima figura) si costituisce come *unità-identità di Stato e società civile*: esso opera un permanente « rivoluzione culturale », volta a creare un nuovo tipo di uomo, *conforme* alle sue esigenze di sviluppo. « Conformismo » che, dice Gramsci, « significa poi niente altro che 'socialità' ».

Dalla *società per la produzione* alla *produzione di società*

delle stesse condizioni sociali della ri-produzione.
Il semplice dominio, il semplice possesso di *tutta* la società non sono più sufficienti. Il Capitale deve *sviluppare* la società per potersi riprodurre. Ma questo « sviluppo », questa esasperata « unificazione del mondo », questa spinta incoercibile alla totalizzazione sono solo condizione, mezzo, forma della riproduzione della società scissa, divisa in classi; resta intatto il rapporto sociale, l'« essere sociale » del Capitale, il luogo di produzione del rapporto sociale di produzione (di classe): la Forma di valore.

La « razionalizzazione » (il Capitale come unità di Stato e società civile) si risolve nella socializzazione della divisione in classi della società.

Lo « sviluppo » nella sua forma borghese, la « razionalizzazione » come « figura » determinata della « quotidiana » rimozione della contraddizione, trova qui il suo limite. La contraddizione risorge, manifesta i suoi sintomi nella crisi, postula una ulteriore *traduzione*, l'ultima metamorfosi: è la volta di Gramsci.

3. Di fronte a quella nuova « figura » della dialettica del Capitale, che non era altro che un'ennesima riedizione della « rivoluzione passiva », Gramsci propone una nuova forma di socializzazione. Il suo nome è *egemonia*: produzione di una nuova unità di Stato e società civile, che non si limiti a generalizzare la divisione in classi della società, ma permetta di realizzare la « unificazione concreta e oggettivamente universale » del genere umano.

Solo la classe operaia, il « gruppo sociale che pone la *fine dello Stato e di se stesso* come fine da raggiungere », può produrre realmente « uno Stato etico, tendente a porre fine alle divisioni interne di dominati ecc., e a creare un organismo unitario tecnico-morale ». Non si tratta di contrapporre immediatamente alla totalità dilaniata dalla contraddizione, dalla « necessità », la totalità liberata-liberante. Non si può « evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni », « affermare più che genericamente un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia ». Non è dato conoscere il percorso per il « regno della libertà »; è dato solo sapere che esso inizia dalla contraddizione di classe. E la stessa « immanenza critica » non è altro, non può essere altro che espressione di questa contraddizione.

L'egemonia non è qualcosa *oltre la classe,* ma è *sinonimo* della classe stessa come processo. È la teoria e la pratica della metamorfosi della classe da rapporto sociale del Capitale (da dato, prodotto, risultato di un processo di produzione di rapporti sociali che avviene « altrove », nella formazione del valore, nella produzione di rapporti sociali in forma di merci) a processo di produzione di rapporti sociali nella forma della *Politica.* In altri termini, l'egemonia è la totalizzazione della contraddizione, il processo di universalizzazione della classe nella forma della *negazione* della propria specificità e parzialità « di classe » e della propria trasformazione in *società generale.*

L'*unità,* da presupposto della divisione in classi della società, si trasforma in prodotto, in risultato della Politica (sinonimo di « sviluppo », come ben sanno alcuni « neo-organici », già ex) come processo sociale, come produzione di rapporti sociali *da parte* della classe.

Questa, per Gramsci, è la reale « critica » del « presupposto speculativo », del Capitale come dialettica « speculativa »: « L'egemonia realizzata è la critica reale della filosofia, la sua reale dialettica ». Perciò « lo sviluppo politico del concetto di egemonia rappresenta un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico ». L'egemonia è la politica della critica come filosofia di massa, come riforma intellettuale e morale: « tutti gli uomini sono intellettuali ».

4. Chi si limitasse a definire Gramsci un « teorico della politica », resterebbe « al di sotto » di Gramsci. Egli non è (non è soltanto) un « critico della politica » (sa che, nell'età dell'imperialismo, la « politica », sinonimo di sviluppo, è *unità* di economia e politica), né un « politico critico » (la politica non è per lui *una* specificità, ma la specificità generale, l'« unità del genere umano »: coincide con la produzione di *tutta la società*: « La politica è tutta la vita »). Per Gramsci la Politica è la forma attuale della critica dell'economia politica: qui è la sua grandezza come « marxista » (un vertice del « marxismo »). Ma vale anche la reciproca: la critica è nella forma della Politica. Qui è il suo limite di « marxista » (come marxismo).

Gramsci ha « tradotto » la critica. È rimasto legato alla eredità « marxista », secondo cui la critica deve essere sempre tradotta in qualcosa d'altro (in una scienza, in una epistemologia, in una filosofia, in una politica, in una Organizzazione...).

Ma la Critica è *intraducibile* (: irriducibile). Una volta tradotta essa si contraddice, diventa altro, diventa l'Altro: entra nel *perpetuum mobile* della generale Equivalenza.

Il compito della Critica non è di tradursi in una « pratica », ma di trasformare le « traduzioni », che il Capitale è spinto costantemente a operare, in *sintomi* della contraddizione.

Non si tratta di far Politica della critica o Politica come critica, ma la Critica come politica. Non si tratta di realizzare progetti per un qualche « radioso » futuro. *Qui e ora,* si tratta di sop-portare la contraddizione, *qui e ora,* di praticare la Critica dell'economia politica, di parlarla: questa è l'*unica politica* (come, invano?, continua a ripetere Gianni Scalia).

Gramsci non pratica la Critica, ma trasforma (transduce) la Critica (e la contraddizione) in una pratica, anzi, nella pratica sociale unificante e « traducente » per eccellenza: l'egemonia; nell'universale processo, cioè, di traduzione di tutte le specificità, di tutte le separatezze, di tutte le differenze: nel processo di produzione della « nuova » società (società « regolata »).

Nel primo rigo dei *Grundrisse,* Marx afferma: « L'oggetto in questione è la produzione materiale... ». E altrove ci ricorda che *ogni forma di produzione,* ogni « pratica », in assenza della messa in questione del suo presupposto (del luogo di produzione del rapporto sociale contraddittorio), cade sotto la « legge universale » dell'Economia Politica.

Marx non ci ha insegnato a trasformare la Critica nell'*oggetto* di un processo di produzione (traduzione della critica in *una* pratica, in *una* politica), né nel processo di produzione di un nuovo *oggetto* (società « critica »); ci ha insegnato invece a fare del processo di produzione in determinati rapporti sociali, della Forma di valore, l'*oggetto posto in questione* dalla Critica dell'economia politica — per pro-

durre la contraddizione dell'oggetto.

Gramsci ha tradotto la critica non in una forma particolare, ma in *ogni* forma possibile: in tutta la società, garantendo l'egemonia della classe operaia come « conquista » del criterio della universale traducibilità.

Bisogna dargliene atto: Gramsci non si lascia irretire dal « giuoco delle differenze », dalla « eterna » rappresentazione di « maschere », inscenata dal Capitale; lo coglie come totalità nella forma delle differenze, come presupposto unitario (speculativo) della divisione in classi della società e determina la classe non come alterità (mediazione), ma come *contraddizione* di questa totalità. *Ma* la totalità, di cui egli parla, è *lo sviluppo;* la contraddizione, di cui egli parla, è la *contraddizione dello sviluppo.* Coglie la contraddizione *già mediata* nella forma dell'Altro, come Altro contraddittorio. (Scambia una modalità di esistenza della contraddizione con la contraddizione nella sua sostanza: un « errore metodologico »). In altri termini: coglie *una* forma della contraddizione, non la *contraddizione della forma di valore,* del luogo di produzione del rapporto sociale contraddittorio. Identifica il Capitale con la sua forma borghese; vuole sostituire la gestione borghese dello sviluppo, la « vecchia » egemonia, rivelatasi ormai incapace di garantire la concreta unità del « genere umano », con la gestione sociale-di classe di esso: con il « socialismo », con l'avvento di una « società regolata », cioè con lo « sviluppo » in-contraddittorio. È « marxista »: pensa che il Capitalismo sia lo sviluppo come *società di classe* e il Socialismo lo sviluppo senza classi. Ma, appunto: la questione non è nello Sviluppo ma nella Ri-produzione.

L'aveva ben detto Marx: « La borghesia non è il Capitale, così come la classe operaia non è la Rivoluzione ».

Il Capitale è il *rapporto sociale di borghesia e classe operaia*: è, appunto, la loro convertibilità, la loro reciprocità, la loro in-differenza e « traducibilità ».

L'egemonia (il « farsi Stato » della classe, il suo trasformarsi da parzialità economico-corporativa in universalità politica) cambia solo il soggetto dello sviluppo, non la sostanza, il rapporto sociale, il luogo di produzione della contraddizione, di cui lo sviluppo è la mediazione: garantisce solo lo sviluppo totale *nella* riproduzione del rapporto sociale di produzione.

Così l'egemonia compie il « miracolo » dialettico di superare la contraddizione tra sviluppo e società di classe. La classe operaia si pone come l'unica in grado di gestire lo sviluppo non in nome di una sola classe, ma di tutta la società: come l'unica classe realmente *sociale.*

Il prezzo è alto: l'egemonia realizzata è la rimozione (definitiva?) della contraddizione; è la « critica » intesa come totale traducibilità, come Capitale totale; è il trionfo della Equivalenza generale: siamo nella società « traducibile e traducente ». In termini « correnti »: pluralistica e egemonica (pluralistica perché egemonica, e viceversa).

L'indifferenza delle differenze, la contraddizione (un tempo « radicale ») di classe trasformata in civile « confronto », il riconoscimento reciproco della propria « naturale » e insuperabile « diversità », che tuttavia non esclude il perseguimento di « larghe alleanze » in vista del superamento di « anacronistici antagonismi » ecc., prefigurano e garantiscono il nuovo *patto sociale.*

Nell'ultima figura della socializzazione, la dialettica del Capitale (il suo « essere sociale ») è divenuta evidente al di là delle mediazioni, delle forme istituzionali (differenze, separatezze, distinzioni) in cui era occultata e che essa stessa produceva: il presupposto si è realizzato, e viene costantemente riprodotto dalla pratica sociale generalizzata.

Siamo in una società « dialettica »: dalla produzione di oggetti siamo passati alla produzione di « rapporti ». Nella democrazia partecipata, tutti sono organizzatori organizzati, operatori sociali e culturali; le « istituzioni » si trasformano in « servizi », non più luoghi o entità specifici e separati (« ghetti »), ma funzioni di processi organizzativi del « sociale », momenti « dinamici » di relazione al « sociale ». Superata la « pianificazione tecnocratica », è l'ora dei sociologi alternativi, dei teorici della « produzione di società », degli ingegneri e progettisti sociali, dei nuovi tecnici della programmazione democratica e della contrattazione come processo di massa, *processo sociale.*

È la società che si organizza: la società che lavora, il lavoro della società.

Ma questa è *storia di oggi.* Così nella storia, nella teoria, e anche in queste poche note, il cerchio *si chiude.* Siamo tornati all'*inizio.* E questo non è che l'inizio...

5. « Dietro » la forma, dietro la facciata, la « sostanza » è drammatica: il Capitale si è appropriato, si è incorporato la contraddizione (la critica?), trans-ducendola, convertendola in mediazione della propria riproduzione. È la perpetua « rivoluzione passiva », di cui proprio Gramsci ci ha insegnato a comprendere la sostanza.

Parlandoci, nei *Quaderni,* del Fascismo come di un esperimento di Stato-piano di livello internazionale, cioè come di uno dei tentativi *più avanzati in Europa* di ristrutturazione e razionalizzazione dell'intero processo produttivo, mostrandoci che non fu semplicemente uno strumento del Capitale ma proprio il Capitale stesso nella sua dialettica, Gramsci ha contribuito a rivelarci la sostanza ineluttabilmente *fascista* di quest'ultima.

Ma ha finito per proporre di sostituire solo la forma di questa dialettica, senza rendersi conto che la sua « sostanza fascista » poteva anche assumere la forma della « Restaurazione Progressista », e la « Rivoluzione Passiva » la forma della « Rivoluzione Attiva ».

Oggi, nella Restaurazione sempre più « progressista » e sempre più « repressiva », nella gestione sociale dell'« austerità », nello sviluppo come « entropia », avviati come siamo verso il Fascismo « socializzato », cioè il Nuovo Fascismo, percepiamo fino in fondo la verità dell'analisi gramsciana e al tempo stesso la sua contraddizione: la mancata messa in questione del soggetto della « critica », della sua *traducibilità;* l'aver sostituito-trasferito la Critica del Soggetto nella pratica della Rivoluzione.

Oggi, per critici ingenui, forse « irresponsabili », certo irriducibili, produrre e sopportare la contraddizione significa rischiare (perseguire) l'intraducibilità.

L'esito è obbligato: « fuori » del cerchio di gesso, costituito prodotto dalla *intraducibilità* della Critica, vi è la socializzazione come totale istituzione, la totalità del mondo richiusa nel « ghetto » dell'equivalenza generale, del circolo stregato del Capitale.

Concludiamo con una « formula » (l'ennesima? o non si tratta piuttosto di « parole d'ordine »?): *la Politica di Gramsci è la critica dell'economia politica nella forma dell'Economia Politica: una economia politica critica.* Marxianamente, *per comprendere* Gramsci, abbiamo iniziato questo racconto dalla *fine,* dall'ultima figura. Se potremo ancora *parlare,* questo racconto avrà un seguito: ascolteremo ciò che Gramsci ha da dirci su ciò che è venuto *prima,* sulle figure precedenti: la *storia di ieri,* prima dell'ultima figura.

Storia di ieri, storia di oggi

Anna Panicali

Lama cacciato dall'università di Roma (17-2-'77).
« ...azioni teppistiche che, non a caso, richiamano il 1919, non solo per i loro metodi, ma perché rivolgono la loro cieca violenza contro le organizzazioni sindacali, i partiti operai, le istituzioni democratiche, le sedi della vita culturale, la scuola, l'università. Dietro il sedicente rivoluzionarismo dei protagonisti, si trovano pretese irrazionali quali quelle che rifiutano il lavoro produttivo [...]. Queste azioni di tipo squadristico vanno sistematicamente condannate, isolate, battute » (E. Berlinguer).

Il fascismo, 'forma' o 'modalità' determinata del processo capitalistico, è *sostanziale*: è nella pratica sociale e nelle relazioni *umane.* La sua *sostanzialità* risiede nel modo di produzione e riproduzione del capitale (*invariante*), nell'orrore dei rapporti sociali che produce e nella sua Storia, quella storia « che dilaga oltre la *sua rivoluzione* » (Pasolini). L'istituzionalità o politicità del fascismo non è che il *risultato,* il *prodotto* della rimozione della *sostanza* 'perenne' del capitale: la produzione di rapporti sociali di produzione. Il fascismo, *particolare* figura del capitale, non è 'formale', anche se invoca una 'materia' che gli conferisca un'esistenza, anche se il termine, risultando dalla sostantivizzazione dell'aggettivo (il capitale 'fascista') ed esprimendo la costituzione di se stesso e della propria autonomia, ha addirittura permesso di assumerlo come idea: è, invece, profondo, radicato nei rapporti sociali e nella nostra quotidianità. Si produce, perfino « nei più delicati rapporti tra gli uomini, una pratica continua di fascismo dove chi impone crede soltanto di voler bene e chi subisce pensa di fare appena il minimo, subendo, per non offendere [...]. In questo è la più sottile, ma anche la più crudele tra le tirannie, e la più inestricabile tra le schiavitù; le quali entrambe, fino a che si ammettono, porteranno ad ammettere ogni altra tirannia e ogni altra schiavitù degli uomini singoli, delle classi e dei popoli tra loro » (Vittorini, *Uomini e no,* Bompiani, 1945, pp. 167-168; brano soppresso nelle edizioni successive dal '49 in poi e definitivamente cancellato dalla Storia).

Il fascismo non è regressivo, ma « progressivo »: si diventa sempre *più* fascisti. Oggi, nella società della « socializzazione » (del capitale nella sua ultima figura), dove, prodotta la società del lavoro, *si produce società* per lavorare, dove si producono rapporti sociali « in generale » *nei* rapporti di classe e *per* la loro riproduzione, il fascismo è *più* vivo che mai. Ci avviamo a costruire « la società civile di tutti », la nuova « maggioranza totale », che presuppone il *consenso* della società stessa, occultando, nella lite apparente sulle coppie (« maggioranza », « opposizione »), l'esclusione della « minoranza », non in quanto « maggioranza » potenziale (cioè, 'differenza' da ridurre a 'equivalenza', a 'indifferenza'), ma proprio e solo in quanto « minoranza » ('differenza' radicale, 'irriducibile').

Il « nuovo totalitarismo » non ha più nome *dominio,* ma *egemonia.* È « l'egemonia nel pluralismo », che si fonda sul *consenso* alla società civile e sull'*organicità* ad essa: un « pluralismo » come *forma* dell'affermazione della *totalità,* come *apparenza* (« socialmente necessaria ») della totalizzazione del capitale. Il suo volto non è più *autoritario,* ma *democratico*: dalla « reciprocità » tra stato borghese e società civile nella forma del *dominio* (tutti si riconoscono e si « convertono » nello Stato) siamo approdati alla realizzazione dell'*unità* (incontraddittoria, « generale ») delle *differenze,* al trionfo dell'*egemonia* della società civile come mediazione unificante tutti i momenti (d'identità e alterità, di affinità e opposizione), come chiave dell'*universale traducibilità* e condizione essenziale per la ri-produzione del processo sociale. È la « democrazia totalitaria », la società egemone « condannata » a non poter tollerare se non ciò che è traducibile, immediatamente o attraverso la mediazione politica, cioè, attraverso la traduzione del *diverso* nella sua totalità. Criminalizzare (definire « barbaro », « irrazionale », « irresponsabile ») è il suo unico strumento per poter tradurre (trans-ducere) l'intraducibile, per ricondurlo a se stessa come l'altro *di* sé (il sé nella forma dell'altro). Questa « democrazia » basata sulla « regola capitalistica », « che permette di provocare gli spostamenti delle masse, la crisi delle vecchie aggregazioni ed il sorgere delle nuove » (Badaloni, *Il marxismo di Gramsci,* Einaudi, 1975, p. 153), si fonda oggi non più

sulla *pianificazione* (organizzazione delle forze produttive), ma sullo *sviluppo* come *totalizzazione sociale* delle forze di produzione; non più sulla società del lavoro, ma sul « lavoro della società » o *lavoro sociale.* È la « democrazia », totalitaria e corporativa insieme, in quanto è mezzo di ri-produzione della società civile *complessiva* e, a un tempo, riconosce le *determinatezze* del sociale, le « nuove specificità » dei « corpi », strati o gruppi sociali (che sostituiscono i vecchi gruppi politici).

Il « nuovo fascismo » (il vero, non la sua sopravvivenza storica o istituzionale) si chiama « socializzazione » (produzione di rapporti sociali *in quanto tali*), organicità allo *sviluppo,* totalità neo-corporativa. Questo fascismo o « capitale sociale » si dispiega oggi nella produzione di *consenso* fondato sulla società e nella criminalizzazione del *dissenso;* nella totalizzazione della 'coscienza' antifascista e, *insieme,* nella ghettizzazione della differenza 'irriducibile' al sistema dell'« equivalenza generale »; nello sviluppo della società « civile » e nel rifiuto di chi non vi « partecipa », di chi non si associa al « patto sociale » e rompe l'alleanza democratico-antifascista (ormai) di regime.

Criticare il fascismo nella sua *sostanzialità* vuol dire mettere in questione *lo* sviluppo, rilevarne la sua « invarianza » e « permanenza », pur nella differenza delle *forme* assunte da ieri a oggi: « Impeto dello Sviluppo. / Inserirsi nello Sviluppo storico. / Inserirvi la vita degli operai / e la cultura umanistica? / Imporre l'esigenza / dei beni reali, / sottoporre a inesausta critica / i profitti e gli investimenti? / Accettare la storia, insomma? » (PASOLINI, *Domande di un comunista comune,* 1974).

LA STORIA *DI IERI*

Fascismo come regime = stato corporativo

Nell'età della totalizzazione del capitale come imperialismo, il « fascismo-regime », fondato sul lavoro, coincise in Italia con lo stato corporativo: fu la « fabbricazione » — nella forma dello Stato — della società, la sua organizzazione come un complesso in sviluppo e « in movimento ». Dopo la conquista del potere, il fascismo divenne Stato; realizzò il fine della sua « rivoluzione »: « creare uno Stato, un regime » (JANNARELLI, *Stato corporativo e partito,* « Critica fascista », 16, 1930). Con lo stato corporativo fu sanzionato il passaggio dall'*individualismo economico* all'*economia programmatica*; operata la rottura con il vecchio stato borghese liberale, già messo in questione perché « senz'anima se non freddamente amministrativa » e arretrato rispetto alla società; superata la separatezza di stato e società civile, tramite l'assorbimento e la trasformazione di quest'ultima in Stato (di qui il carattere « totalitario »). Il « fascismo-movimento » (« rivoluzionario » e « frondista ») costituì l'*avanguardia* del regime, ma questo fu poi, davvero, la *realizzazione* di quella « rivoluzione »: fu una « rivoluzione » *del capitale,* condannata, dunque, a scontarne fino in fondo l'intima contraddizione: la produzione della stessa arretratezza come sua negazione.

La grande crisi del '29 impone la riconversione dell'intero processo produttivo, la subordinazione di tutti i rapporti sociali al processo di riproduzione del capitale. La totalizzazione capitalistica assume, in Italia, la *forma* fascista: si realizza come *dominio,* come « rivoluzione dello stato ». Nel processo di formazione del cittadino-produttore come « uomo completo e totale », si guarda allo stato bolscevico: il suo totalitarismo come dominio assorbe organicamente ogni ceto sociale e tutti si riconoscono in esso individualmente e collettivamente a un tempo, in quanto produttori e in quanto *parte* della sua stessa economia: « Eran restati fuori dello Stato, è vero, i tecnici borghesi perché dirigenti dell'antica organizzazione industriale e commerciale: la Nep li ha assorbiti » (SPAMPANATO, *Dove arriva lo Stato,* « Critica fascista », 1, 1932).

Il fascismo si presenta come 'teoria politica' volta a riassorbire la società civile nello Stato, a creare uno stato-società, un regime. L'integrazione dei due elementi avviene nella forma dello Stato, che appare come il principio organizzativo dei rapporti sociali del « quotidiano » in generale (lavoro, tempo libero o dopo-lavoro, famiglia) e come garante « legittimo » e « naturale » dell'unità di Stato e società civile. La razionalizzazione « della produzione e del lavoro » (avviata in Italia in questi anni) si avvale della tecnica capitalistica « avanzatissima » ed è finalizzata a un'organizzazione sociale, cui il consenso è grantito perché si fonda sul lavoro come « mezzo di partecipazione alla società, tributo allo Stato, segno di comunanza con gli altri individui, principio di cittadinanza nel regime » (ivi).

È il momento dell'*organicità*: « Tutto è nello Stato, nulla fuori dello Stato ». Il singolo, in quanto produttore, partecipa, *fa corpo sociale* con lo Stato che, a sua volta, « entra fra gli individui, diventa la loro vita [...], ne sviluppa l'istintiva socialità e la coordina fino alla massima solidarietà di uno stato collettivo e popolare » (SPAMPANATO, *La rivoluzione del popolo,* « Critica fascista », 21, 1932).

Proprio in quanto *regime,* lo stato fascista s'identifica con lo stato corporativo, stato *moderno* che « riassume e continua il gigantesco sviluppo della civiltà tecnica » capitalistica, adeguandola ai tempi attraverso l'organizzazione della società civile come un complesso organico e razionalmente conforme alle necessità dell'accumulazione e riproduzione del capitale: « Quando noi diciamo: la crisi attuale è una crisi del capitalismo, noi vogliamo intendere che è una crisi della funzione del capitale, così come si è esplicata fino ad oggi. Ciò non vuol dire che il capitale non possa essere chiamato a funzionare in un diverso sistema, ad applicarsi, con diverso metodo, a diversi rapporti » (BOTTAI, *Impegni per l'anno decimo,* « Critica fascista », 1° nov. 1931).

Il corporativismo pone, a suo presupposto, l'unità di economia e politica: la politica 'condiziona' l'economia, ma al tempo stesso « non si può dire che esista un'azione economica che non è anche azione politica » (*Economia e politica,* « Critica fascista », 12, 1935). La sua 'originalità' risiede nell'essere un « sistema di vita politica »; non un aspetto dello Stato, ma piuttosto la forma dell'unità di Stato e società civile, una teoria dello Stato come economia politica: « Noi diciamo che lo Stato corporativo è lo Stato che assume nella sua sfera il potere sovrano anche la vita sociale ed economica, lo Stato che è forma sovrana di un certo contenuto sostanziale che non è se non la concreta vita degli uomini che lo pongono in essere » (BOT-

TAI, *Cittadini e produttori,* « Lo Stato », aprile 1930). Informa la vita a una norma 'etica' (= razionale), organizza i rapporti sociali, modella e « ordina » la coscienza (= realtà) dei cittadini, imperniandosi sull'istituzione e individuando nella famiglia il « germe » e la « fabbrica » della socialità, cioè il mezzo di produzione e ri-produzione *reale* della totalità produttiva capitalistica: « Lo stato corporativo cui aspiriamo non è semplicemente un nuovo ordinamento di meccanismi sociali, ma addirittura un nuovo ordinamento di coscienze » (BOTTAI, *Esperienza corporativa,* Edizioni del diritto del lavoro, 1929, p. 280).

Il corporativismo (o 'fascismo come regime') si presenta come socializzazione tramite lo Stato o — come affermavano Spirito e Volpicelli — come socializzazione della statalità: lo Stato si socializza attraverso l'estensione delle Corporazioni e « tende a immedesimarsi *di fatto* con la società » (VOLPICELLI, in *Atti del II convegno di studi sindacali e corporativi*: *Relazioni,* Roma, 1929, p. 149). Il processo s'impone come controllo e direzione della produzione, organizzazione della partecipazione della società civile e, insieme, come « norma di condotta sociale » (BOTTAI, *Diritto e politica dello stato fascista,* « Critica fascista », 10, 1930). Il corporativismo regola e coordina, infatti, tutte le forze produttive, inquadrandole nelle diverse branche della produzione; *divide* la società in categorie (le classi — si dice — « sono tornate categorie ») e, al tempo stesso, la *unisce* nel lavoro « in generale » (« universalmente umano » nel senso marxiano). Si propone, tramite la Corporazione, che rappresenta organicamente la società civile *nello* Stato, « una partecipazione cosciente e operante di tutto il popolo alla sua vita ». La Corporazione non è che una forma d'integrazione volta a razionalizzare la convivenza sociale, eliminando tutti gli sprechi. È un principio di coordinamento, di unificazione e integrazione, che « supera » le differenze e i conflitti tra i singoli uomini-produttori, *mediando* il particolare (società civile) con il generale (Stato) in base al lavoro che ne costituisce l'elemento comune. Incidendo in tutti i campi della vita produttiva nazionale, diviene « il punto di contatto e di fusione fra la società e lo stato fascista » (JANNARELLI, *art. cit.*). È un tramite, un nesso, ma è anche la *sostanza* dello Stato come lavoro (come economia politica): è, al tempo stesso, *mediazione* e *finalità* del processo.

Tutto il « corpo » sociale si articola *dentro* lo stato corporativo: a ciascun uomo è dato un *posto* in ragione della propria funzione produttiva. Suo cittadino « è il produttore che sa di far parte — fatalmente e inevitabilmente — di una comunità politica » (BOTTAI, *Cittadini e produttori* cit.); è l'uomo la cui vita e socialità si fondano sul lavoro. Uomo « intero all'interno della norma », egli vive *nello* Stato e dà vita allo Stato: esiste solo nel rapporto con lo stato-società. In questo senso è uomo sociale, indirizzato alla totalità dello stato corporativo, organico ad esso. Di qui l'appello alle categorie intellettuali « a capire che la cultura, prima di essere un valore universale, è un valore nazionale » (NASTI, *Secondo decennio,* « Critica fascista », 22, 1932); l'invito a prendere il proprio posto e ad assumersi le loro responsabilità nello Stato; a farsi carico, insomma, della formazione di un « italiano » *organico allo sviluppo,* nella modalità determinata del progetto e della « civiltà » fascista.

Il partito

I compiti fondamentali dello stato corporativo sono: promuovere lo *sviluppo* e formare « la personalità politica degli italiani », cioè produrre segni che diventeranno *realtà* (*Esortazione al realismo,* « Critica fascista », 4, 1932). Al partito è assegnata una funzione « formatrice » e quindi « essenzialmente politica »: quella di penetrare in interi strati sociali per rinnovarne la mentalità, cancellare le sopravvivenze dell'*antico* e sostituire un *diverso* modo di concepire il reale: « Prender possesso della vita nazionale per il fascismo, non può significare soltanto impadronirsi del potere ed esercitarlo al posto dei dirigenti di prima; ma deve significare governare, guidare, condurre, educare gli italiani secondo lo spirito del fascismo. Questo può avvenire soltanto se i dirigenti, i guidatori-educatori, hanno un'anima fascista, vivono spiritualmente in modo fascista » (NASTI, *I portatori della rivoluzione,* « Critica fascista », 13, 1929). S'impone il problema della nuova classe dirigente, di creare i « quadri » destinati a educare socialmente al « realismo », cioè ad attribuire razionalità all'*esistente,* ad essere organici e *positivi,* a coordinare e dirigere la società civile: « Tutti i mali che la diagnosi fascista ha riscontrato nel nostro paese e che ci siamo accinti a curare e guarire, si accordano nel rivelare una malattia costituzionale: la mancanza dello Stato, vale a dire: la mancanza della classe politica dirigente e la mancanza di un'educazione civile nelle masse » (NASTI, *La classe politica come dovere,* « Critica fascista », 23, 1929).

Il partito che, nel suo essere *parte,* prefigura la totalità dello Stato e rappresenta « l'ideologia » come organizzazione del regime, invoca una nuova figura di politico o d'intellettuale, non più agitatore, ma organizzatore: « oggi, più che di agitare, si tratta di disciplinare, di educare, di scegliere, di perfezionare » (BOTTAI, *Esperienza corporativa* cit., p. 229), di orientare il popolo, non di « convertirlo », di persuaderlo e plasmarlo: « non si può aderire al fascismo, perché fascisticamente si vive » (ivi, p. 281). Nell'ordine corporativo il partito come *pars* è « superato nello Stato » come « unica realtà sociale »; contro le fazioni in politica si afferma l'unità: « faziosi e partigiani siamo, ma come italiani veri contro i falsi italiani » (*Italia faziosa,* « Critica fascista », 7, 1931). Aderire al partito vuol dire partecipare a una « struttura formativa », a un « organo » di coesione e direzione delle masse e, al tempo stesso, aderire allo stato-società, essere parte di un tutto, essere *pars* al servizio di una politica come « comprensione totale », come mediazione del processo di totalizzazione capitalistico nella forma dello Stato, condizione e strumento dell'unificazione del popolo in esso. In quanto « figura » della statualità e insieme « voce politica » (avanguardia), il partito educa il popolo-lavoratore a sentirsi elemento organico allo Stato, sua *parte*: « dà a ogni italiano la coscienza di una propria concreta responsabilità di fronte allo Stato e alla rivoluzione, rafforza nelle istituzioni e negli spiriti la realtà dello Stato » (*Tempo di un problema,* « Critica fascista », 17, 1929). Stante la sua configurazione, si può polemizzare contro la funzione « informatrice » del partito e i suoi orientamenti, discutere la sua azione e il suo programma ideologico, ma non rimettere in questione la sua *funzione sociale,* « la sua po-

sizione nello Stato » (*Discussioni nel regime,* « Critica fascista », 11, 1930). Si può criticare il partito, ma *nel* regime: si possono discutere le modalità del suo essere « forza motrice », ma non si può mettere in dubbio la necessità di una « volontà direttiva », di una 'coscienza' politica che orienti e produca un *rapporto* sociale organico fra lo Stato (di cui è « figura ») e il popolo, pena la negazione della legittimità dell'esistenza stessa del partito. Non solo la politica, ma lo stesso *engagement* si riconosce nella totalità dello Stato e ogni scienza vive come parte di un tutto. Si diffida « della politica pura, della politica dei politicanti [...], così come della cosiddetta tecnica pura, arida, senza spirito » (BOTTAI, *Esperienza corporativa* cit., p. 365). Nessuna scienza è più autorizzata a dimorare soltanto nel suo « specifico », a interrogarsi nella « specificità » della sua storia, a perpetrare la propria «autosufficienza » e « autonomia »: ciascuna si costituisce come un tessuto di rapporti con la Politica. L'economia, la scienza, la politica, la tecnica o l'arte (nelle sue forme determinate) rinviano, dal loro stesso dominio, allo Stato e sono finalizzate alla produzione di una vita e di un uomo « integrale », non alla formazione « di tecnici e competenti puri, ermetici [...] che, specializzandosi, perdono la visione unitaria, complessiva, in una parola, politica, dei problemi » (ivi, p. 26). L'« integralità » dell'uomo risiede nel suo essere *competente* (ma non « esperto spaccapelo ») e, insieme, *politico*: nell'accoppiare una solida « capacità tecnico-professionalistica a una pronta sensibilità politica » (POMPEI, *Propaganda,* « Critica fascista », 11, 1934). Tecnica e politica, economia e politica si saldano; alla luce del concetto di uomo « intero » *nello* Stato, anche l'economia diviene 'valore', acquisisce « dignità spirituale », è « ammessa fra i valori della personalità umana » (NASTI, *Valori umani e civiltà corporativa nelle nuove generazioni,* « Critica fascista », 5, 1934). Il corporativismo fascista realizza la sintesi di interessi economici ('sistema di bisogni') e socialità, « spiritualizzando », o meglio, politicizzando, l'economico: « organizza le forze economiche dando loro un posto legittimo nell'organismo giuridico-politico dello Stato, riconosce gli interessi come elementi della dialettica sociale, e cioè umana, appunto perché muove da una concezione integrale dell'uomo » (ivi). Ogni individuo, membro della « società civile » (nella *sfera* della produzione) e *citoyen,* ritrova il suo 'essere sociale' *dentro* e in rapporto allo Stato, la cui organizzazione, al tempo stesso, « non è una forza esterna ed estranea, ma una necessità implicita alla costituzione dell'uomo, che vive nell'organismo sociale » (ivi).
La Politica, che traduce *praticamente* il concetto di « integralità » dell'uomo e del popolo-lavoratore nello stato corporativo, è la dominante, non però in quanto scienza specifica, ma in quanto totalità.

Il lavoro

Il 'fascismo come regime' è lo stato del lavoro. Non solo « tutta l'economia è imperniata sulla produzione », ma essa stessa costituisce il fondamento, l'elemento direttivo dello Stato: « I problemi del lavoro non possono essere relegati in un settore secondario dell'organizzazione politica e amministrativa, ma s'identificano con quelli della produzione e della vita sociale; sono alla base stessa dello Stato » (BOTTAI, *Esperienza corporativa* cit., p. 286). Vie ne elaborata una concezione « integrale del lavoro », un concetto « unitario della produzione dal punto di vista nazionale ». La Carta (organizzazione) del lavoro sancisce l'unit di politica (o Stato) ed economia (o « sistema dei bisogni »), in quanto « atto politico » che interessa la società civile nella sua globalità, tutti gli uomini come produttori, sia dell'intelletto (lavoro intellettuale) che delle braccia (lavoro manuale).
La « rivoluzione fascista » definisce « la posizione morale politica e sociale del lavoro come 'soggetto dell'economia' » (*Lavoro e costume,* « Critica fascista », 16, 1935); lo pro clama « dovere sociale », di tutti, oltre che « diritto » come già la rivoluzione francese; ne afferma « la sovranità » in funzione sociale. La rottura rispetto alla società dell'indivi duo (stato liberale), il passaggio alla *società sociale* nella forma dello Stato, si fonda sul lavoro e sul suo valore so ciale. Se il lavoro è il modo d'essere e di appartenere del l'uomo allo stato fascista, è il cittadino stesso che, lavo rando, contribuisce all'esistenza dello stato-società e dei rapporti sociali ad esso organici.
È il trionfo della generalizzazione del lavoro a tutti gli uomini, dell'uomo « generico », ovvero, dell'uomo lavora tore nella sua *astrazione* capitalistica, dell'individuo porta tore di lavoro « universalmente umano », *storicamente de terminato,* quindi sociale, solo grazie a questa sua caratte ristica *astratta.* Il corporativismo, che riconosce gli uo mini come lavoratori, afferma — contro l'autonomia — il carattere strumentale dei Sindacati e rivendica alla Cor porazione i requisiti per « superare classe e individuo ». L'organicità e l'unità della nazione produttrice, l'*integrali tà* dell'uomo (mentre le classi sono legate alla sua « scissio ne »), consacrano la sovranità dello Stato: « Abbiamo abo lito le classi per costituire la collettività della nazione, per fare di tutto il popolo una unità di cittadini di uno stes so Stato [...], di lavoratori di una stessa impresa » (CA SINI, *Problemi di sviluppo,* « Critica fascista », 9, 1934). Nel processo di « socializzazione » dello stato-lavoro, è con ferita autorità allo Stato dalla società stessa. Anziché « spez zettarsi in poteri distinti », « pluralizzarsi e disintegrarsi » l'autorità, vista sempre « nella sua interezza », nell'uni tà di politica ed economia ('sistema dei bisogni'), di Stato e società civile nella forma dello Stato, viene ad articolarsi « sempre più intimamente e concretamente » (VOLPICELLI, *op. cit.,* p. 150). L'unità si realizza come imposizione di una norma che, proprio in quanto 'razionale' e 'conforme allo scopo' (alla produzione, o meglio, all'accumulazione e riproduzione del capitale) sarà riconosciuta dall'inte[...] collettività, i cui membri, 'coscientemente' indirizzati « ai fini dello Stato », si sentiranno non suoi *servi,* ma su[a] *parte.* Le « masse dei lavoratori, degli intellettuali e in generale di tutti i produttori » che lo stato corporativo organizza, s'indentificano con il fascismo-regime' (« il po polo è il fascismo »), *fanno corpo* con lo stato-società che tramite la Corporazione, crea rapporti sociali e li coor dina in uno « stato collettivo in cui il popolo si muove come nella prima sua moderna espressione sociale e poli tica » (SPAMPANATO, *La rivoluzione del popolo* cit.). Per nio di tale identificazione è il lavoro, presupposto e fin lità dello stato fascista, fondamento e scopo dell'uomo com

individuo-cittadino. In quanto armonizzazione nel *piano* delle volontà particolari, lo Stato « impone ai singoli il rispetto dell'unità popolare, ma dell'unità popolare fa protagonisti appunto i singoli » (ivi). Tutti si ritrovano « nella loro individualità di produttori e nella partecipazione alla vita economica » di uno Stato — come dice Mussolini — « organico, *umano* », aderente alla realtà della vita moderna e alle condizioni dell'attività produttiva. Il senso della parola *umanità* sottintende, come suo referente, l'astratta umanità dei produttori, l'« uomo integrale nella regola », l'uomo « intiero nella famiglia, nel gruppo professionale, nella corporazione economica, nella nazione, nello Stato » (BOTTAI, *Appelli all'uomo,* « Critica fascista », 1, 1934). Tutti i rapporti sociali sono organizzati « in sistema »: il cittadino è indirizzato alla totalità dello Stato che, a sua volta, è « il trionfo stesso dell'uomo, del suo spirito ordinatore, della sua capacità di costruire, di dare una norma alle cose e a sé ». Come avveniva contemporaneamente in America con il taylorismo e fordismo, lo stato corporativo-fascista tende a strutturarsi non solo come « un regime sociale, ma anche come un modo di vita sociale » (BOTTAI, *Esperienza corporativa* cit., p. 282): non si trattava soltanto di modificare alcuni aspetti tecnici del processo di lavorazione, ma di trasformare l'intera vita quotidiana del lavoratore per « conformarlo » a un nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo, secondo il principio « razionale » del conseguimento del massimo risultato possibile (massimo di accumulazione, massimo di rendimento) con il minimo spreco. Di qui, « formare la coscienza corporativa », educare al « senso dello Stato », non può voler dire soltanto preoccuparsi di ricostruire l'ordinamento giuridico e amministrativo, ma piuttosto « curare, disciplinare e dirigere assiduamente la graduale rivoluzione nella coscienza delle masse che i nuovi metodi di vita sociale vanno producendo » (ivi, p. 280).

Il *valore-lavoro* anima l'intera articolazione produttiva, organizzativa e ideologica del fascismo-regime (*forma* della razionalizzazione capitalistica): il lavoro è l'« essenza » dell'uomo e, *insieme,* il « fondamento dello Stato », è « dovere sociale » e radice del corporativismo. La sua natura è duplice: mezzo e/o finalità. Nel suo aspetto di produzione « inconsapevole » (come 'mezzo') attiene al lavoratore in quanto semplice salariato (bisogna « dargli un minimo indispensabile di sicurezza materiale »); come 'finalità' riguarda la produzione 'complessiva', la produzione e riproduzione del capitale, dell'intero complesso dei rapporti sociali. Lavoro come 'fine' vuol dire processo produttivo « consapevole », « coscienza costruttiva » e quindi « collaborazione attiva » alla produzione nazionale, allo sviluppo (CASINI, *Perché tramonta la lotta di classe,* « Critica fascista », 2, 1932). Se lavoro « senza aggettivi » significa attività produttiva in generale, lavoro 'come finalità' è sinonimo, invece, di « attività creatrice » o di produzione come 'farsi', 'formarsi'. Solo in quest'ultima accezione (che implica la consapevolezza del produrre = costruire) è 'valore' e, in quanto tale, si propone come modello: diviene lavoro che si 'valorizza' socializzandosi, fondamento di socialità, di ogni « attività sociale ed economica » (SPIRITO, *Inizitiva individuale,* « Critica fascista », 24, 1932). L'aspetto strumentale del processo lavorativo (lavoro muscolare) viene distinto dalla « coscienza ideatrice » (lavoro « che crea »), ma si addita come obiettivo la « formazione » nei lavoratori della « coscienza » del produrre. Anche se 'utopizzato', tale atteggiamento « consapevole » verso l'attività produttiva trova la sua validità nel tentativo fascista di *costruire* un sistema sociale complessivo: « fare del lavoratore un produttore » (CASINI, *art. cit.*); trasformare il privilegio della 'creatività' in *dovere* comune, collettivo; attribuire all'iniziativa di chi produce, una cittadinanza sociale; realizzare, nello Stato, la coincidenza di privato e pubblico: « l'iniziativa individuale dovrà giovare al benessere altrui [...] per raggiungere un fine che può essere privato solo a patto di essere pubblico. Uscire da sé e, dunque, sprivatizzarsi » (SPIRITO, *art. cit.*).

Gli intellettuali e la cultura

La « razionalizzazione della produzione e del lavoro », ovvero il processo di accumulazione e, *insieme,* di socializzazione del capitale, nello stato fascista-corporativo s'impernia, ideologicamente, sulla duplicità del lavoro, sull'accezione di lavoratore come « esecutore » (« istintività ») o come « coscienza riflessiva » (artefice o artigiano). All'intellettuale (o all'artista) spetta il compito di *costruire* (« creare ») e di *collaborare attivamente* a « formare la coscienza » degli italiani; è assegnata la funzione sociale di *organizzare e dirigere.* Contro l'intellettualismo come « separatezza » dalla realtà, si afferma « l'intelligenza » o « coscienza del *fare* »; ai « professionisti » o ai « divinizzatori » della cultura si sostituiscono gli intellettuali come organizzatori: « Il problema che il regime risolve e deve risolvere, non è soltanto un problema di 'cultura', ma principalmente un problema di costruzione civile e politica, un problema di organizzazione [...], di politica pratica e costruttiva » (NASTI, *Piagnoni della cultura,* « Critica fascista », 7, 1937). Contro la « cultura-laboratorio » si consacra, perché più funzionale e adeguata, la « cultura-azione »: « La cultura per la cultura è un tempo per la cultura; la cultura per l'azione è un altro tempo, il più lungo, forse, e sotto certi aspetti, il più decisivo [...]. Il compito degli istituti fascisti di cultura si definisce proprio in questo trapasso all'azione » (BOTTAI, *Cultura in azione,* « Critica fascista », 15 sett. 1936).

Il 'destino' dell'intellettuale, il suo costituirsi quale elemento *direttivo* dello stato fascista, è *presupposto* ('ideologia') nel lavoro « cosciente », si iscrive nella distinzione tra aspetto *qualitativo* (« intelligenza ») e *quantitativo* del lavoro: « L'imprenditore lavora per il profitto, l'operaio per il salario [...]; il lavoro dell'intellettuale salda con la qualità queste due quantità: il danaro e la forza del lavoro » (CASINI, *Richiamo all'intelligenza,* « Critica fascista », 17, 1930). Nella ritrovata unità (« equivalenza ») del lavoro (tutti sono produttori e concorrono alla produzione generale) vengono ristabilite le « differenze »: si afferma come 'valore' del lavoro la *creatività* (*naturalità*), si individua come movente predominante del lavoro intellettuale « la prestazione in sé, vale a dire, dal punto di vista economico, il servizio » (ivi), si riconosce la 'dimensione sociale' della prestazione *qualitativa* degli intellettuali.

Se la cultura è « l'anima » dell'attività produttiva, « l'in-

telligenza » del lavoro, il ruolo attribuito agli intellettuali sarà quello di educare il popolo-lavoratore, di formarne la « coscienza » e di « favorirne la socialità » (*Educazione e cultura popolare,* « Critica fascista », 16, 1937). In quanto « animatori » della produzione ed « espressione teorica » del popolo, essi saranno la futura « classe dirigente » e avranno nello stato corporativo « funzione equilibratrice e direttrice » (SPAMPANATO, *Dove arriva lo Stato* cit.), funzione di *mediazione*.

Nel lavoro come attività « generica » si è unificata ogni forma di produzione: tutti i lavori sono diventati equivalenti in quanto lavoro « in generale ». L'intellettuale ha perduto la propria qualificazione separata per farsi, come tutti, produttore, *parte* organica di una società fondata sul lavoro e finalizzata al processo di produzione e riproduzione del capitale. Ogni separazione in senso 'formale' con gli altri lavoratori è annullata: muore « *l'uomo d'eccezione* come lo si è considerato fino a ieri: altro tabù della nostra società e della superstizione borghese. È la fine di un privilegio sociale in uno Stato che si regge per lo sforzo comune di uomini, aventi comuni obblighi intesi a un *unico fine* » (MARESCALCHI, *Il compito degli intellettuali,* « Critica fascista », 10, 1934; corsivi miei). Il fondamento dell'unità degli uomini è, nell'universo fascista, il lavoro: tutti si riconoscono « uguali » in quanto produttori. Questa unità sostanziale non elimina, bensì ribadisce, la divisione formale; essa, anzi, si riproduce come gerarchia, privilegio, differenza tra gli uomini: ciascuno è diverso a seconda della posizione che occupa nello stato-società. Nella determinazione della totalità-lavoro l'intellettuale torna a distinguersi dal lavoratore manuale in quanto « coscienza riflessiva », « intelligenza » della produzione, a fronte del processo di produzione « inconsapevole ». Come il politico (per cui vale la stessa distinzione rispetto alla società lavoratrice), l'intellettuale, in quanto artigiano-artefice, si autofonda in una nuova forma: come *motore* e *anima* del processo produttivo. La sua funzione è duplice: produrre le regole della produzione e organizzare e dirigere la società civile. Questi due aspetti della sua unica reale funzione produttiva gli permettono di riprodursi come *dirigente,* di presentarsi come « interprete » delle masse e modello dei nuovi rapporti sociali, come promotore della socialità fondata sulla produzione, come nuovo *organizzatore*: « L'intellettuale ha il dovere di essere un buon organizzatore fascista, di interpretare i diritti delle masse in base ai principi sociali, economici, morali e politici dell'ordinamento che stiamo creando » (BOTTAI, *Esperienza corporativa* cit., p. 236). La cultura, organica alla civiltà fascista (« civiltà del lavoro ») reca ad essa, in quanto sua « coscienza riflessa », il « contributo di questa sua riflessione » (CARLINI, *Cultura e civiltà,* « Critica fascista », 19, 1937): si ri-presenta come organizzazione e direzione del lavoro stesso. La scissione tra cultura e lavoro manuale è re-introdotta a livello di determinazioni dell'unica funzione produttiva: se il lavoro unifica tutti, gli uomini tuttavia sono divisi in intellettuali-produttori e operai-produttori, in « esecutori » e « costruttori ». La società è « offesa »: all'intellettuale che vuol esistere *eguale* in un mondo solcato dalla *disuguaglianza,* non resta che narrare una storia che è « lagrime », gridare la scissione dell'uomo *nella* sua stessa esistenza di lavoratore. Nel mondo della produzione totale, del lavoro come scambio — unica realtà *umana* — i rapporti sociali sono divisi: è « perduto » non l'individuo soltanto, ma l'intero « genere umano », l'umanità nel suo essere *genere,* nel suo essere *naturalmente* sociale. L'« offesa », in apparenza fascista, è sostanzialmente determinata dal modo di produzione capitalistico: è dicotomia interna al lavoro stesso (« l'universale umano »); differenza tra la produzione materiale e la produzione di idee, tra il lavoro come *esistenza* materiale e l'esistere, il pensarsi e il riprodursi come 'spirito' del lavoro; tra la cultura come possesso, dominio — sia pure disperato — sul mondo che ne sanziona il privilegio, e la « non speranza » come risultato dell'essere, *esistenzialmente,* disperati (« i poveri siciliani » di *Conversazione in Sicilia*); è dissociazione tra voce e parola, tra corpo e coscienza.

LA STORIA *DI OGGI*

Socializzazione come regime = società neo-corporativa

Che la storia, in una hegeliana dimensione di circolarità, ci abbia riportati all'« inizio »? Che il processo abbia finito per riprodurre il « punto di partenza », sia pure trasformato in una differente *forma* (o modalità determinata), senza che ne sia stata modificata la *sostanza?*

Oggi, *qui e ora,* si manifestano i primi segni di una forma di neo-corporativismo (riproduzione), in cui il perenne, ricorrente fine dell'unità di Stato e società civile (di organizzazione del lavoro) viene perseguito, questa volta, non più nella forma dello Stato, ma della società civile, non in nome dell'« istituzione sociale », ma della « società istituzionale », non in nome dell'istituzionalizzazione della società, ma della « socializzazione » dell'istituzione. La politicità, già prerogativa esclusiva dello Stato, si disloca ora nella società civile, costituendosi come 'differenza'; l'*unità* di Stato e società civile (economia politica) appare non più *in quanto tale* (come totalità), ma nella forma del suo contrario, dispiegata e dissolta come *differenza* all'interno della società. Se lo stato corporativo era la normalizzazione coercitiva delle 'differenze', che trovavano la loro 'equivalenza' nel *lavoro,* la società della « socializzazione » dialettizza e regolamenta *consensualmente* la convivenza delle 'differenze', rendendole 'indifferenti' nel *lavoro sociale.*

L'organizzazione della partecipazione al « patto sociale » avviene non più solo in base alla posizione 'professionale' e lavorativa, ma anche in base alla posizione 'politica' e ideologica: una 'politica' che è la metonimia-sostituzione del lavoro e ad esso rinvia (politica del lavoro o politica come lavoro).

Nello stato fascista le Corporazioni erano organizzazioni dei diversi settori produttivi e sociali, organi tramite i quali tutti i cittadini, in quanto produttori, partecipavano al patto d'integrazione della società civile. Oggi, alle istituzioni si vanno sostituendo i « servizi sociali », che riproducono il 'vecchio' — l'istituzione — nella forma del 'nuovo': sono proprio queste neo-istituzioni che rendono possibile la ristrutturazione *corporativa* delle professioni e dei ruoli e svolgono, a un tempo, una funzione di razionalizzazione del processo sociale nella forma della

partecipazione e socializzazione. La società risulta divisa per « settori », che comprendono chiunque « operi » ai diversi livelli del *sociale*: ciascuno trova socialità e interlocutori non più all'interno della propria *specialità* (la sua disciplina), ma del « campo » in cui opera (il nuovo « specifico »). Le neo-istituzioni (sinonimi di neo-professionalità) rappresentano le nuove corporazioni: interessano non la posizione nel lavoro, ma il « settore » di società in cui si pratica. Gli « operatori » sono « eguagliati » dal *lavoro sociale* che svolgono insieme nel « campo » di realtà che loro compete e la loro *pratica sociale* diviene, a un tempo, la nuova specificità (*parte* o *settore*) e l'« equivalente generale ». I « servizi » come nuove istituzioni sono, dunque, non la *forma,* ma il *contenuto* del sociale: sono le nuove differenze *sostanziali,* messe in valore dalla socializzazione. Si può dire che, mentre lo stato corporativo strutturava la società come « una fabbrica », oggi la condizione per la riproduzione del lavoro risulta essere la produzione di rapporti sociali *in quanto tali.*

Al *monolitismo* della razionalità e dello stato fascista si contrappone il *pluralismo* della ragione e della società progressista, nuovo sinonimo di libertà come forma della non libertà, di libertà istituzionalizzata: si è liberi di organizzare la forma della partecipazione, non di *non partecipare;* si è liberi di essere *organici,* non di essere *dis-organici.* Tutti possono prendere la parola, farsi « attori » nella « scena » sociale, purché si inscrivano nel suo ordine, si organizzino e parlino in nome della società come « nuova maggioranza totale » da costruire *insieme.* Il carattere *eversivo* della *prise de la parole,* della comunicazione del proprio bisogno di liberazione, è stato ricomposto, nella restaurazione seguita al '68, nella « partecipazione democratica » alla nuova *unità,* al nuovo « patto sociale ».

Dal 'governo dello Stato' (fascismo) siamo passati al 'governo della società', dalla *norma* alla *regola,* dall'istituzionalità al trionfo della *regolamentazione consensuale* (« socialismo »?).

Chi meglio esprime il concetto di « autoregolamentazione » — sinonimo di autocandidatura alla « servitù volontaria » — attraverso l'autocensura in nome della *ragione* (l'adozione di « forme di lotta ragionevoli caso per caso »), l'autodisciplina e l'autolimitazione dello sciopero, ripensata « in chiave di libertà » (le « libertà borghesi » dell'89?), è il Sindacato che, come l'attuale partito operaio, parla in nome dell'« interesse generale », si costituisce come figura rappresentativa della *società che lavora* e promuove la sua autodifesa (da chi?): « Il sindacato non dovrebbe mai diventare un organismo che attenta alla salute pubblica nelle sue manifestazioni essenziali. Quando lo diventa, ci deve essere una possibilità d'intervento, cioè la società deve poter organizzare la sua difesa. Anzi, io ritengo che, quando vengono superati certi limiti, una reazione della società c'è sempre e comunque: il pericolo è che essa assuma le caratteristiche di un'azione repressiva delle libertà » (LAMA, *Intervista sul sindacato,* Laterza, 1976, pp. 128-129). La confederazione sindacale o « rappresentanza complessiva del mondo del lavoro » istituisce un contratto con valore di *legge,* che contempla un « codice di comportamento », un insieme di « regole » partecipate e, a un tempo, « vincolanti per ogni lavoratore o gruppo di lavoratori che vi aderisce » (ivi, p. 129). Il potere si dissemina nella società civile: è ovunque. L'istituzionalità, negata, si ripresenta in una nuova forma, come momento e spazio « sociale », regolato da leggi « autonome ». Anzi, la società nel suo complesso si fa neo-istituzione sociale e istituzionalizza ogni suo aspetto e parte. Chi non aderisce al « contratto », chi non consente alla regolamentazione collettiva della convivenza « civile », è libero di uscire... (dalla società?): la regola vincola chi vi partecipa « ferma restando sempre la possibilità di dissenso, cioè di uscita dal sindacato » (ibidem).

La totalità del « progetto » oggi non si presenta più nella forma dell'unità, ma della 'differenza': il « pluralismo », che vuol dire consenso alla società civile, si esibisce come nuova « organicità ». Nella « democrazia del sociale », le 'differenze', assunte a modalità *sostanziali* dell'esistenza dell'*unità,* sono affermate e consacrate in quanto 'traducibili', rese equivalenti.

La formale anteticità dei due « progetti » (fascista e neocorporativo) allude alla loro sostanziale identità: il lavoro viene riprodotto come mediazione e finalità a un tempo dell'intero processo. La « nuova » società-stato del lavoro si risolve nell'affermazione *positiva* di quest'ultimo, nella sua attuale figura di lavoro *sociale,* non nella sua messa in questione. Viene rimossa ancora una volta (definitivamente?) la critica dell'economia politica.

Il partito

Nello stato fascista il partito — come *pars* — prefigurava la totalità; si poneva come ideologo-organizzatore e come garante, contro le differenze', della coesione dei membri della società civile *nel* regime. Caduto come « ideologia collettiva » o « avanguardia » teorico-pratica, oggi, il « partito » che organizza, regola e gestisce l'attuale processo di « socializzazione », è diventato rappresentativo dell'intera società avviata con fiducia al « progresso ». Se la classe, negata in quanto *parzialità,* si è fatta sinonimo di società civile, « generale », se il suo processo, anziché essere la *critica,* si è risolto nell'uso di massa, nella socializzazione dell'economia politica, il partito « espressione delle forze attive della società », agente dello « sviluppo delle forze produttive » e della omogeneizzazione delle masse in modo tale « da poter essere autoregolatrici della propria esistenza » (BADALONI, *op. cit.,* p. 154) si può dire, *tout court,* il partito della « merce organizzata »! Si costituisce come *forma* dell'« interesse generale » e, a un tempo, assegna alla lotta di classe (*parzialità*) la *materia* della sua stessa « rappresentanza » (*totalità,* idest sviluppo capitalistico). Si configura, in un bisticcio apparente, come parte e totalità, partito di « lotta » e, insieme, di « governo ». In quanto rappresenta il « corpo sociale », la cui « parola d'ordine è 'Avanti!' », anziché fare della lotta di classe il presupposto della trasformazione dei rapporti di produzione, gestisce la « lotta » *per* la convivenza civile *nei rapporti esistenti,* « organicamente » alla *realtà* dello sviluppo.

Sembra non turbino più la coscienza dei 'progressisti' le tormentose domande di chi, pensando alla felicità degli uomini, s'interrogava sul significato di sviluppo (« Oggi questa felicità è andata perduta. Ciò significa che lo Sviluppo non è in nessun modo rivoluzionario, neanche quan-

do è riformista »); di chi, da « corsaro », disturbava con continui sospetti i « consociati », stretti tra loro da un solido vincolo: « È forse realistico / accettare tale realtà? [...] questa realtà che ci ha chiusi / nella sua prigione... / L'hanno costruita i signori: cioè / i nemici di classe. Adesso hanno delle difficoltà. / Noi dovremo dargli una mano? Certo se fosse / loro il futuro, ciò sarebbe realistico... » (*Significato del rimpianto,* 1974). Il Partito-Mediazione — come lo chiama Scalia — impone un intellettuale come *agente* (« attore ») del processo di socializzazione, un « operatore » nei rapporti sociali, che rappresenti la società civile e le sue illusioni di razionalità e progresso, che sia « organico », insomma, a questo sviluppo *sociale* del capitalismo.

Gli « operatori » e la « pratica sociale »

Oggi, nel modo di produzione capitalistico totalizzato, la teoria si ri-costituisce come pratica teorica che si produce nei rapporti sociali. Non è un caso che gli scienziati, non più di « laboratorio », cioè di istituzioni chiuse e separate, si vadano trasformando in neo-scienziati di laboratori « socializzati », in produttori di *servizi.* La cultura non è più possesso legittimo del *suo* campo, *funzione* della sua particolare sfera di competenza, non produce più significati *propri,* non comunica messaggi « specificamente » culturali né, quindi, può essere organizzata *in quanto tale,* come *parte* della totalità, « specifico » da correlare e sommare agli altri. La verità della cultura, il suo *senso* è, ormai, la società stessa e il suo essere sociale, « partecipata », *par tous.* Assistiamo a un processo di « socializzazione » della cultura e di « culturalizzazione » del sociale: l'operazione intellettuale (« specificità ») si trasforma in nome della « generalità » sociale e, al tempo stesso, la 'coscienza' culturale di ciascun uomo *si realizza* socialmente, in perfetta equivalenza con quella di tutti gli altri, come forma della produzione, come merce. L'unificazione, cioè la *mediazione* tra professionalità e politica, il punto in cui esse s'incrociano, è il lavoro come *azione sociale,* la pratica o l'« opera » che ognuno presta, secondo la propria competenza « scientifica », in un settore di società, l'attività produttiva che si oggettiva nei rapporti sociali, cioè, il lavoro come *servizio.* Trionfa l'« operatività »: i nuovi intellettuali sono gli addetti alla « socializzazione », i produttori di *pratica sociale* e si chiamano, in generale, « operatori sociali » e, nella loro modalità determinata, « operatori culturali », « artistici » ecc. proprio perché « operano » nel campo *sociale* della cultura, dell'arte... Sono « specifici » e, a un tempo, soggetti *politici* in quanto agiscono sulla 'generalità' sociale. Sono i neo-professionisti, che nella nuova forma della 'differenza', dalla 'diversità' delle loro professioni, rappresentano l'unità (« equivalenza ») nel lavoro *sociale.* La direzione in cui muovere — sostiene Berlinguer — « deve essere sempre quella della sintesi di politico e specialista ». E proprio in quanto *competenti + politici* gli intellettuali sono candidati alla ricomposizione della società e chiamati dal Partito a collaborare, dal loro « specifico », al progetto di rinnovamento del paese. Asor Rosa, comprendendo che lo « specifico » non è un'entità ma un processo, si è incaricato di criticare la separatezza della cultura dalla politica e di definire la teoria, *in quanto tale,* politica. L'« essere specifici » degli intellettuali (cioè il loro essere un rapporto sociale specifico) risulta di per sé politico, ma a un livello (diverso dal precedente) che implica la *partecipazione* al processo di trasformazione di quel rapporto sociale « specifico » che li ha costituiti in quanto tali. Per poter fondare la « nuova professionalità » occorre prodursi come intellettuali (ri-prodursi) socializzandosi; per poter fondare la « nuova istituzione » occorre mutarla in « servizio sociale », ri-trasformarla da struttura normativa in luogo in cui socialmente si producono le regole di funzionamento. Così, il ruolo, la specificità, la condizione di separatezza degli intellettuali, anziché essere messi radicalmente in questione, sopravvivono, ricomponendosi nel sociale, riqualificandosi, risolvendosi nel nuovo *status,* nella nuova *funzione* « partecipata ».

Non a caso, la cultura progressista, che immediatamente s'identifica con la società *civile,* « pluralmente » marxista e democraticamente « sociale », articolata nelle sue diverse posizioni e pratiche teorico-scientifiche, è stata recentemente mobilitata. Nel nome dell'*unità* nel sociale e, a un tempo, nel rispetto delle reciproche *differenze,* si è stabilito lo scambio tra Partito e intellettuali. Il Partito, esorcizzando ogni sospetto di pratica autoritaria o censoria, si guarda « dall'operare interventi che possano anche in minima parte ledere l'autonomia della ricerca, delle attività culturali, della creazione artistica » (Berlinguer, cit. da « La Repubblica », 16-1-'77); rifiuta ogni interferenza nel campo scientifico e ogni « integralismo », « il proprio come quello altrui » (Tortorella, *Relazione all'Eliseo,* « L'Unità », 15-1-'77). A loro volta, gli intellettuali si fanno garanti, in forza dell'autonomia ricevuta, della strategia politica generale, del 'progetto'. Anzi, proprio in quanto « autonomi » e rappresentativi della società progressista, sono *funzionali* al nuovo « blocco storico », destinato a salvare *questo sviluppo* dalla gestione della classe borghese, sono organici al nuovo « patto sociale » dalla specificità del proprio mestiere. D'altra parte, come sottrarsi a un appello rivolto in nome dell'« interesse generale » da quel partito di massa che, a sua volta, in una perfetta reciprocità, ripone la sua fiducia proprio nella « responsabilità » e « maturità » degli stessi lavoratori? Come esimersi da chi rappresenta il *progresso,* se si « opera » al suo *servizio?* Come « dire qualcosa di opposto / all'opposizione istituita » (Pasolini, *Versi buttati giù in fretta,* 1974), se adeguarsi alla « socializzazione » di cui si è fatta promotrice richiede un « neo-impegno » politico inteso proprio come *servizio sociale?* Nella prospettiva « comune » della ri-nascita (= ri-produzione) il « sapere » si fa servizio pubblico, per tutti, al pari della cosiddetta « cultura fisica » o « pratica sportiva »: « occorre trasformare lo sport da servizio dell'individuo, che vuol dire consumo di spettacolo e grandi spese, a servizio della popolazione, consumo sociale » (*Intervista* a Ignazio Pirastu, « La Repubblica », 15-4-'77). Neanche la moda sfugge al medesimo processo: « Proporre un abito è un servizio » — dice un suo slogan —.

Il Nuovo Potere, « l'omologazione » sociale e nel sociale è totalitario e il dominio assoluto-totale, che si esibisce come « uguaglianza », « egemonia », « partecipazione democratica », è « uguagliamento », regola uniforme e che

uniforma, riduzione delle differenze al sistema in-differente della traducibilità universale, integrazione nel processo produttivo e giustificazione dell'esistente nella forma capitalistica. È il Potere del riconoscimento 'generalizzato', comprensivo anche del differente nella pace del « tutti uguali ma diversi »; è il trionfo dell'equivalenza, cioè della produzione dei rapporti sociali tra gli uomini in forma di valore, nella *figura* ultima dell'economia politica: la socializzazione.

Social appeal

Alessandro Chili

Nella conclusione al C.C. di marzo, da lui stesso introdotto, Massimo D'Alema poneva tre punti come termini di confronto del PCI con le varie forze studentesche, invitandole a definirsi in relazione al rifiuto della violenza, alla necessità di un programma, alla leadership della classe operaia su tutto il movimento.

Se anche sui due primi punti i margini di discussione non sono tanto ampi, è certamente sul terzo che si decide l'atteggiamento di fondo del Partito Comunista.

In queste pagine, senza alcun riferimento diretto alla situazione italiana, cerchiamo di descrivere i fenomeni che minano alla base questa leadership, e che sono gli stessi che possono però segnare il futuro del capitalismo.

Partiamo dall'ipotesi che i rapporti sociali siano producibili direttamente, senza dover necessariamente passare attraverso fabbriche, e sempre meno per amministrazioni e servizi.

Così che, forti della consapevolezza del sempre più tenue legame tra subordinazione sociale e produzione di valore, i curiosi superstiti che si domandassero chi ha sciolto gli Indiani per le strade d'Italia saprebbero di doverlo chiedere alle Multinazionali. D'ora in poi, volendo (loro), sarà sempre carnevale.

DALLA SOCIETÀ DEL LAVORO AL LAVORO DELLA SOCIETÀ

La gravità della crisi del '29 offre al capitalismo l'occasione per compiere un salto di qualità, in primo luogo nella coscienza di sé, e quindi negli strumenti del proprio sviluppo.

Lo scossone teorico di Keynes e il contrastato ma vincente New Deal di Roosvelt segnano, indipendentemente dai rapporti effettivamente stabilitisi tra loro, la caduta del mito neoclassico del mercato come 'spontaneo' equilibratore del sistema.

Il New Deal non è tale solo per l'America, ma lo è per lo stesso capitalismo, che scopre la società non essere più solo una entità residua e parallela rispetto al dominante fatto produttivo, ma suscettibile di intervento diretto, cioè suscettibile di essere prodotta. Ciò che fa di Keynes e del New Deal una tappa fondamentale dello sviluppo capitalistico è il riconoscimento dell'esistenza di una contraddizione intrinseca al sistema, e che questa è l'origine dei conflitti che si manifestano, fino a quel momento ritenuti qualcosa di irrazionale, totalmente eterogeneo al mirabile equilibrio del mercato.

Tanto Keynes, infatti, introducendo la variabile della classe o raggruppamento sociale nella determinazione del comportamento economico. che il New Deal, proponendo un patto sociale come strategia per uscire dalla crisi, tendono a creare il quadro all'interno del quale regolamentare e prevedere questo conflitto, del quale riconoscono implicitamente l'esistenza non ritenendo più praticabile l'ipotesi della sua semplice repressione, del resto non più ritenuta neanche utile, dato che cominciano ad essere intravisti i grandi vantaggi di una pianificazione che comprenda anche elementi non strettamente economici.

In questo momento, quindi, il capitalismo prende coscienza del fallimento del mercato come meccanismo tutto economico di equilibrio, e prende coscienza anche del fatto che il sociale non è un puro accidente, ma parte integrante del proprio meccanismo, sede della propria contraddizione inesplorata.

A dir la verità, prima di produrre un'analisi coerente, dei chiari interrogativi circa i collegamenti tra produzione e società, negli Stati Uniti già si elaborava la risposta. Infatti, senza che fossero esplicitati, erano tuttavia presenti nella sensazione di impotenza che l'establishement e quanti vi si riconoscevano provavano durante la crisi, nella quale, tra l'altro, il Partito Comunista e i movimenti populisti erano cresciuti come mai prima.

Della elaborazione della risposta si incarica una nuova disciplina: la sociologia del lavoro, che nasce precisamente in questo clima culturale, e la cui vicenda interessa non tanto per i suoi effetti pratici, difficilmente valutabili, ma perché sviluppa teoricamente le modificazioni già introdotte nella organizzazione produttiva da Taylor. Due sono i poli attorno ai quali la sociologia del lavoro

trova, se non una giustificazione epistemologica, la necessità del suo sviluppo (e che in ambiente pragmatista diventerà valida anche epistemologicamente):
a) la regolamentazione del conflitto riconosciuto
b) recupero della produttività del sociale.
Li vediamo chiaramente nelle stesse parole di Taylor, prima ancora che Mayo faccia dell'organizzazione scientifica una sociologia.
«(...) nessun uomo di grandi capacità, il quale lavori secondo il vecchio sistema di organizzazione personale, può sperare di competere con un certo numero di persone di normale levatura che siano state organizzate in modo da poter cooperare efficientemente. In passato l'elemento più importante era l'uomo; in futuro sarà il sistema » ([1]) e ancora: « (padroni e operai si rendono conto) che quando smettono di contrastarsi a vicenda, ed ambedue spingono concordemente nella stessa direzione, l'entità del sovrapiù creato dai loro sforzi uniti diventa realmente stupefacente (e) vi sarà ampia possibilità per un grande aumento dei salari degli operai e (...) nei profitti dell'imprenditore. Questo, signori, è l'inizio della grande rivoluzione mentale che costituisce il primo passo verso l'organizzazione scientifica » ([2]).

La socializzazione del Capitale si legge qui a chiare lettere, nella importanza che Taylor attribuisce — nella organizzazione e quindi nella produttività — alla combinazione, alla cooperazione degli individui di « normale levatura », nella quale è compresa la disponibilità e attitudine a lavorare insieme in un sistema già predisposto.
Ma è la riduzione del lavoro a lavoro semplice che è stato per lungo tempo l'aspetto della organizzazione scientifica del lavoro ritenuto primario (particolarmente, come dice Cacciari, dagli apocalittici dell'integrazione e del marxismo umanista ([3]) per i suoi effetti disgreganti sulla personalità del lavoratore, mentre invece il suo carattere principale è la socialità, il suo « essere combinato). È questo carattere dominante della riduzione a lavoro semplice che, contrariamente alle intenzioni di Taylor, costituisce la base naturale per la formazione dei sindacati di massa, che sono tali proprio in quanto *organizzano l'astrattezza della forza lavoro,* e non più il contenuto concreto di un mestiere. *Organizzano cioè un rapporto sociale.* Queste nuove rappresentanze sociali diventano immediatamente l'interlocutore con il quale realizzare il patto sociale.
Rispetto alla organizzazione scientifica, la sociologia del lavoro si pone come una ulteriore consapevole razionalizzazione, nella quale il sociale non è solo realtà immanente, ma diretto campo di intervento, realtà progettabile. L'obiettivo pratico che si pone la sociologia è infatti l'organizzazione dei rapporti sociali, sia all'interno che all'esterno della fabbrica.

Nell'assolvere questo compito, però, nel ruolo che essa ha — ormai si può dire tradizionalmente — assunto nella organizzazione del lavoro, la sociologia ha chiarito la propria natura, e cioè che l'alto grado di consapevolezza che essa dà al capitalismo coincide, nella pratica, con la repressione della forza lavoro.
Proprio dalla grossolanità delle sue applicazioni hanno avuto origine le pesanti critiche portate a questa disciplina, accusata di essere l'essenza della falsa coscienza borghese. Ma il problema non è tanto deideologizzare la sociologia, discutendo sulla possibilità e opportunità di crearne una 'buona', perché essa comunque appartiene a un determinato stadio di sviluppo del Capitale, e della società, del quale porta inevitabilmente il segno, se non necessariamente nei contenuti, certo nei suoi obiettivi e nella sua natura: la sociologia del lavoro non è del lavoro 'puro', ma del lavoro astratto, cioè una sociologia del *lavoro salariato.* In quanto tale, come dice Rolle ([4]) la *sociologia del lavoro è sociologia generale,* essendo il rapporto salariale esteso a sempre più vasti ambiti della società.
La sociologia è allora la scienza dei rapporti sociali nel momento in cui questi diventano *direttamente produttivi.* I rapporti sociali diventano produttivi nel rapporto salariale (e nella presente fase capitalistica essi diventano direttamente produttivi) e questo perché la nozione di produttività è applicabile ai rapporti sociali solo quando il processo di accumulazione capitalistico resti la variabile indipendente di tutto il processo sociale, e quindi la misura di ogni produttività. In un contesto in cui la variabile indipendente, cioè il fine, fossero gli stessi rapporti sociali, cioè il loro assetto, la nozione di produttività non avrebbe, in relazione ad essi, più alcun significato.

La nozione di produttività della società, dei rapporti sociali, appartiene quindi esclusivamente al contesto capitalistico.
Riconosciuta la specificità della socializzazione del Capitale in questo contesto, socializzazione tesa al recupero della produttività del sociale in funzione del processo di accumulazione, vediamo ora quali modificazioni ha subito il contesto salariale, anche in conseguenza della socializzazione stessa.
La produzione basata sul rapporto salariale è l'espressione concreta di un rapporto sociale di dominio di una classe sull'altra, nella misura in cui il salario non paga il valore di una giornata di lavoro, ma una parte di essa, essendo il rimanente il plusvalore del capitalista.

Nel momento in cui il rapporto salariale viene introdotto, cioè nel dominio *formale* del Capitale, la distinzione tra le classi è netta ed evidente ([5]). Tale evidenza deriva in non piccola misura dal fatto che il lavoro vivo (v) e l'elemento predominante del processo di produzione, cioè tutto il valore è prodotto dal lavoro e il fatto che non tutto questo valore vada al suo produttore è palesemente un atto di forza del capitalista, che, come tale, non entra nel processo di produzione.
A partire dal dominio *reale* del Capitale, questo, e in minore misura attraverso la mediazione del Capitalista, entra come tale nel processo produttivo, realizzandone la propria forma specifica, che utilizza una massa complessivamente superiore di Capitale, e usa le macchine in maniera sistematica e crescente.
Questo passaggio riduce progressivamente il lavoro a lavoro semplice, e il lavoratore a forza lavoro (cioè a *operaio*) da applicare al sistema delle macchine.

La composizione organica del Capitale non ha cessato di modificarsi a favore del capitale fisso, riducendo la quota di lavoro vivo contenuta nella merce prodotta. Di qui la contraddizione dello sviluppo del Capitale, che è produzione di maggior valore con uso decrescente di forza

valorizzante, cioè di lavoro. Questo se per forza lavoro intendiamo solo quella applicata contestualmente alla produzione fisica della merce. Ma il lavoro necessario, nel dominio reale del Capitale è sempre meno quantitativamente misurabile, fino al punto in cui: « il processo di piena socializzazione del lavoro muta forma alla organizzazione del lavoro comandato, rendendo *indeterminato* il rapporto tra lavoro necessario e processo di valorizzazione, e quindi mettendo in crisi i rapporti stessi in base ai quali il Capitale ha comandato per una fase storica (...), la forza produttiva del lavoro trasponendola in produttività del sistema capitalistico nel suo complesso » ([6]). Parallelamente scompare, nel salario, l'espressione quantitativa del dominio, che resta solo nella sua espressione politica di rapporto sociale.

In altre parole, nel gigantesco meccanismo dell'economia moderna, dove le macchine vengono utilizzate in maniera così massiccia, l'operaio perde di vista la quantità di valore che egli ha prodotto, e, soprattutto, quella parte che non gli viene pagata.

Pensiamo ad esempio una raffineria, dove gli uomini intervengono quasi solo a livello del controllo, e tutta la produzione è svolta dalle macchine.

Non è però indifferente la scomparsa della misura, perché con essa scompare in certa parte la specificità delle classi che nel rapporto salariale risultano contrapposte. Questa perdita di specificità è ulteriormente evidenziata dalla estensione del rapporto salariale alla grande maggioranza dei lavoratori, e dalla tendenziale scomparsa dei capitalisti come soggetti, sostituiti da un sistema assai articolato di istituzioni.

Habermas ([7]) dice che « gli interessi legati al mantenimento del modo di produzione non sono più 'localizzabili univocamente' nel sistema sociale come interessi di classe. (...) Ciò non significa una negazione dei contrasti di classe, bensì una loro *latenza* ».

Anche se appare ormai chiaro che le tradizionali stratificazioni di classe devono essere riviste, non intendiamo occuparcene direttamente qui.

Per il momento il dato significativo è che il rapporto di dominio resta immediatamente individuabile *solo* a livello politico generale, essendosi ormai perduta per la gran parte dei lavoratori (particolarmente per i non produttori di merci) la chiave di lettura del proprio sfruttamento come produttore di plusvalore.

Questa indeterminatezza rischia di svuotare termini tradizionalmente carichi di significato, sia nella pratica teorica che nella politica, e chiede una revisione del significato attribuito al salario nel capitalismo socializzato.

Si può sostenere la tesi che il salario non sia oggi il sintomo di un rapporto sociale di dominio, ma sia direttamente esso stesso rapporto sociale nella misura in cui si stacca progressivamente dal fatto produttivo. Infatti oggi non si può più dire, se non a livello macroscopico che il salario paga una parte della giornata lavorativa, cioè una parte del valore prodotto, dato che esso viene di fatto corrisposto a larghissimi strati che valore, in senso stretto, non producono affatto, e che spesso addirittura non lavorano. Il salario si può scambiare contro Capitale, contro reddito o contro nulla. La tendenza 'naturale' del capitalismo, alla necessità enorme di servizi, la impossibilità fisica per chiunque di vivere in ambiente socializzato al di sotto di un certo reddito hanno profondamente mutato il significato del salario, che si svincola da un rapporto diretto con la produzione di merci o di servizi, per assumere un senso tutto politico di rapporto sociale, nel caso appunto in cui non venga scambiato contro nulla. Dove nulla sta per assenza di valore.

Negli Stati Uniti, ad esempio, almeno 5 milioni di persone, nel 1968, vivevano ufficialmente senza lavorare, cioè 'on welfare', sovvenzionati dallo Stato per sopravvivere ([8]). *Nel capitalismo socializzato, quindi, il salario non paga una parte della giornata lavorativa, ma paga una presenza indeterminata nel mercato del lavoro, cioè paga una forma generica di partecipazione subordinata al sistema produttivo.*

Il salario paga la forza lavoro nella sua essenza, nella sua massima astrattezza, indipendentemente dalla sua applicazione a un concreto processo produttivo. Paga allora la subordinazione politica, non la creazione di valore, che solo una parte decrescente di essa è comandata effettivamente a produrre.

E non è pensabile che questo mancato utilizzo di forza lavoro derivi da temporanee disfunzioni del sistema, esso infatti caratterizza complessivamente lo sviluppo capitalistico, è cioè quel costante aumento di c a scapito di v cui abbiamo accennato, e che caratterizza il dominio reale del modo di produzione capitalistico.

Ritornando ora all'ideologia che ha sostenuto queste profonde trasformazioni del sistema capitalistico, possiamo sostituire al termine 'scientifico' con uno meno eufemistico, e dire che l'organizzazione 'sociale' del lavoro è la forma adeguata di produzione del Capitale nella sua fase più recente, fase nella quale il rapporto sociale di subordinazione viene prodotto direttamente, oppure, che è lo stesso, viene prodotto in maniera molto meno legata direttamente alla produzione di plusvalore.

Walter Reuther, capo della U.A.W. (United Automobiles Workers, affiliato alla federazione CIO) diceva, a proposito del contratto con la Ford del 6-6-1955 — nel quale si stabilivano alcuni principi di salario garantito — che esso rappresentava un superamento della concezione del lavoro come merce ([9]).

Difficile immaginare se, come sindacalista 'organico' al sistema, Reuther pronunciò questa frase con soddisfazione o rammarico, certo è che se l'interpretazione che qui proponiamo — cioè che il salario sia immediatamente un rapporto sociale — fosse verificata nella pratica (come per molti aspetti sembra) essa apre al capitalismo una possibilità insospettata rispetto al periodo nel quale il salario *rappresentava,* attraverso l'estrazione di plusvalore mediante la produzione di merci, un rapporto sociale.

Il sindacalismo dovrà per primo fare i conti con questa realtà.

L'estesa pratica del salario come rapporto sociale diretto rimette in parte in discussione anche l'utilità del concetto di lavoro produttivo, e con esso una intera tradizione rivendicativa basata sul recupero della maggior produttività espressa o, da parte opposta, del recupero del maggior salario con maggiore produttività.

Dunque, diminuisce nella creazione di valore l'utilizzo di forza lavoro, ma a maggior ragione questa diventa la con-

traddizione del Capitale, ma non ci riferiamo alla 'legge' marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto, quanto al fatto che la produzione diretta che deriva dalla incapacità di utilizzare tutto il v disponibile, contraddice la funzione capitalistica che vuole il rapporto riprodotto mediante la produzione di merci, cioè attraverso un rapporto tra valore prodotto e valore necessario a produrlo, questo necessariamente inferiore al primo. In altre parole, attraverso il rapporto tra plusvalore e salario.
È questo preciso rapporto che definisce la forza lavoro come tale, e quando esso viene a cadere, cioè quando il salario è corrisposto in maniera generalizzata e indipendente dalla produzione di valore, la forza lavoro è sì prodotta al suo stato massimo di astrazione, ma proprio come tale, astrazione praticamente vera, le sue caratteristiche mutano profondamente (come in seguito vedremo per ogni astrazione praticamente vera).

Pur mantenendo il suo carattere di articolazione del Capitale certo diventa un'altra cosa, e di questo bisognerà tenere conto parlando di ogni forma di autonomia (culturale e/o pratica) dagli equilibri del capitalismo che si possono osservare nella realtà sociale, a cominciare dai vari « vogliamo tutto ».

Ma di questo riparleremo in seguito, e vedremo che questo carattere massimamente astratto si ritorcerà contro la forza lavoro applicata, cioè il nucleo tradizionale della classe operaia.

Nel momento in cui il Capitale si impadronisce della società, paradossalmente questa, come forza lavoro, tende ad uscirne.
Questa è solo una tendenza, ma chiaramente individuabile nel mercato del lavoro; ma partiamo dall'inizio, dal New Deal a oggi, infatti, e non solo in America, il welfare, inteso come qualunque salario sociale di sussistenza svincolato da un lavoro, oppure legato a un lavoro creato unicamente per giustificare un salario (quegli eccesi di Keynesianesimo contro i quali si scagliano i liberals) è cresciuto costantemente, pur attraverso fasi alterne, nel suo carattere di componente strutturale di un sistema capitalistico avanzato.
Il massimo splendore di questa politica statale è rappresentato dal periodo Kennedy-Johnson. Questa amministrazione, che in un certo senso chiude un'era, adotta esplicitamente la macroeconomia keynesiana e la sociologia intesa come strumento dello stato nella pianificazione sociale ([10]), è quindi la massima espressione istituzionale del Capitale socializzato avuto finora. Per certi aspetti Carter sembra mettersi nella stessa prospettiva. Il primato di quest'epoca spetta però a Johnson, che decise di « dichiarare guerra alla povertà », in paradossale concomitanza con quella del Vietnam, due guerre che rispondevano alla medesima logica, Keynesiana in Vietnam e Sociologica all'interno. Ma non poté durare molto. L'enorme aumento del welfare nell'amministrazione Johnson crea infatti uno squilibrio nella gestione del mercato del lavoro in America. Tutta la enorme spesa statale, infatti, non va alla creazione di posti di lavoro (e qui c'è già un superamento di Keynes) ma direttamente nelle tasche dei disoccupati urbani, cresciuti velocemente in seguito ai flussi migratori dal sud (in parte dovuti alla relativa facilità con la quale, negli stati del nord, era riconosciuto il diritto al sussidio) ([11]). L'amministrazione vide con favore la creazione di comitati, organizzazioni a tutti i livelli, degli « on welfare », si tentò cioè di sindacalizzare il ghetto, creando un interlocutore con cui trattare, prima che i ghetti esplodessero politicamente.
Sargent Shriver scrive nel 1966 che l'Economic Opportunity Act (programma anti povertà) era « per i poveri ciò che era stato per i sindacati il Nation Relations Act — (che li riconosceva istituzionalizzandoli) — (...). Esso stabilisce una nuova relazione e una nuova procedura rivendicativa tra il povero e il resto della società » ([12]).

Proprio come aveva fatto Roosvelt, con molta più fatica, con i sindacati dei lavoratori. Solo che in questo caso si aveva a che fare con non-lavoratori che non lottano più per avere un lavoro, ma per avere un salario senza lavorare.
Lo stabilire una vera e propria procedura, cioè un rapporto strutturale tra emarginato e Stato è apparsa, per qualche tempo, una soluzione. Infatti le lotte in breve non si risolsero più verso la società e le sue stratificazioni, ma restarono tutte interne alla procedura, per cui le rivendicazioni erano proposte alle *istituzioni* del welfare e non, come classe, alla classe o al sistema politico oppressore.

Il fallimento dei gruppi rivoluzionari tipo Black Panthers e i non violenti è in gran parte dovuto a questo depotenziamento del politico nel momento in cui lo Stato riesce a prevedere, tra tutti i suoi rapporti sociali istituzionali, anche quello dell'emarginato, come un rapporto qualitativamente uguale agli altri, che può essere trattato con le stesse procedure (leggi, contratti).
Da qui poi un pianto ininterrotto sulla disgregazione del tessuto sociale delle metropoli, dovuto al tramonto di un'etica senza che un'altra la sostituisse, ma di qui anche una potentissima arma di controllo e gestione del conflitto, data dalla possibilità di inventare rapporti sociali quasi istantaneamente, senza dover passare attraverso i tempi lunghi degli interventi sulla struttura.

Profonde sono quindi, in certe aree critiche, le modificazioni del mercato del lavoro, il cui funzionamento classico presuppone l'esistenza di un esercito industriale di riserva.

Perché questo esercito esista e funzioni come deterrente della forza contrattuale della forza lavoro è necessario che l'offerta di lavoro sia superiore alla domanda, ma quando una parte consistente della forza lavoro non lotta per il lavoro, ma direttamente per il salario, il ricatto della occupazione non funziona più, e il lavoro conserva rigidità anche in periodi di recessione economica. È assai probabile che queste considerazioni abbiano giocato pesantemente nelle ultime elezioni americane, e l'elezione di un uomo del sud, quale è Carter, sia legata al massiccio spostamento che il Capitale americano sta facendo verso gli stessi luoghi.
L'attività manifatturiera con le sue enormi concentrazioni operaie urbane si sta spostando in stati agricoli dove le tradizioni sindacali sono assai deboli, e le istituzioni statali assai più restie a sovvenzionare l'emarginazione. In questo fenomeno si osserva il classico processo di scissione-ricomposizione che caratterizza lo sviluppo del capitalismo, e di quello americano in particolare, che si concentra geograficamente e su certi settori nel momento in cui sono

più produttivi, salvo poi spostarsi altrove. E questo vale anche sul piano internazionale, come dimostrano le imprese multinazionali, che di questo vivono.
Ma come mai, ci si può chiedere, se ne va proprio nel momento in cui dispone di uno strumento per controllare la situazione in via del tutto politica?
La risposta è apparentemente banale, disarmante: costa troppi dollari. Ma non è così semplice, questo è solo il sintomo del costo reale, complessivo, della produzione diretta di società.
Senza rimuovere le cause — che gli è impossibile — ma curando le ferite, il Capitale ha trasformato parte del proprio dominio reale in un dominio puramente politico che non passa attraverso la produzione di merci, rinunciando in parte al suo compito storico di accumulazione.

Infatti, nel momento stesso in cui il Capitale porta alla massima evidenza il suo rapporto sociale di dominio su una parte (ma quanta, e chi può misurarla?) della forza lavoro, nello stesso momento affranca il resto dalla necessità originaria della sua subordinazione, cioè dalla creazione di valore.
Ma di rinunciare consistentemente alla accumulazione il Capitale non può assolutamente permetterselo, non solo per motivi tutti economici di compatibilità tra le sue varie componenti, ma perché segna un sostanziale arretramento nel suo dominio sulla società; il dominio tutto politico rischia cioè di accumulare una società *non capitalistica.*

Quella che è emersa in America, e senza palese colpa di nessuno (non ci sono questa volta né anarchici nè comunisti di mezzo), è la contraddizione del Capitale allo stato puro.

I costi diretti e indiretti che essa provoca sono ormai incontenibili, e una risposta in termini di minor sviluppo, se non di recessione, è quello che ci vuole per ricacciarla sott'acqua, ed è per questo che i capitali se ne vanno al sud, finché esiste un sud.
Occorre allora ridefinire il conflitto tra Capitale e lavoro, e forse in primo luogo ridefinire, ampliandolo, lo stesso strumento di analisi, nel momento in cui $C = c + v + pv$ si dimostra insufficiente, se il conflitto si sposta anche al di fuori della produzione di valore.
Questa composizione organica del Capitale sembra tipica della fase capitalistica di accumulazione di società, ma non comprende i suoi stessi prodotti.
Una volta caduta l'equivalenza del mercato una equazione non può certo bastare.
A conclusione di queste considerazioni ne devono essere aggiunte altre due.
Il primo tema riguarda l'importanza dell'analisi della produzione diretta dei rapporti sociali.
Questo studio, che qui è appena accennato nelle linee generali, non si giustifica solo per l'evidenza di tale processo nell'attuale fase del Capitale, ma soprattutto perché esso si colloca in questo momento al centro dell'analisi del Capitale stesso. Spieghiamoci meglio: se ciò che distingue l'oggetto dell'analisi marxiana da quello dell'economia classica è il considerare il rapporto di produzione non in sé (la pura relazione tra Capitale, lavoro, plusvalore), ma *il suo costituirsi in società*, cioè come mai *questi* rapporti danno luogo a *questa* società con *questi* rapporti sociali, allora quando il legame tra rapporto di produzione e rapporto sociale si avvicina all'immediatezza, e lo spazio di questa analisi tende ad essere annullato nell'evidenza del meccanismo della loro trasposizione, esso diventa il problema teorico inevitabile perché si è data in esso una situazione nuova difficilmente interpretabile con gli schemi tradizionali. È insomma il punto centrale di ogni analisi che, partendo dal presupposto che i rapporti sociali sono in qualche modo collegati ai rapporti di produzione, trova tuttavia inadeguata, se non contraddittoria, la formula « in ultima analisi », che ha funzionato spesso come passepartout dell'indagine empirica.

Sul come poi si sia arrivati a questa situazione, i riferimenti storici riportati non hanno alcuna pretesa di 'dimostrare' alcunché, ma solo di illustrare quella che sembra essere la tendenza storica.
Non poniamo infatti qui l'accento sulla diacronia, sulla successione storica dei rapporti di produzione, sulla genesi, il successivo e il futuro sviluppo ([13]), quanto piuttosto sulla sincronia dei rapporti attualmente stabiliti e che possono, se correttamente indagati, spiegare l'attuale struttura sociale: « non si tratta del posto che i rapporti economici occupano storicamente nel succedersi delle diverse forme di società (...) ma della loro connessione organica all'interno della moderna società borghese » ([14]) e da qui ricavare indicazioni politiche.
Veniamo ora al secondo punto, che riguarda precisamente il problema della 'evidenza'.
Più volte, fino a questo momento, è stato usato questo termine e altri suoi sinonimi. Questa insistenza va ora motivata.
« L'indifferenza verso un lavoro determinato corrisponde a una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro all'altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quasi indifferente. Il lavoro qui è divenuto non solo nella categoria, ma anche nella realtà, il mezzo per creare in generale la ricchezza, ed esso ha cessato di concrescere con l'individuo come sua destinazione particolare. Un tale stato di cose è sviluppato al massimo nella forma di esistenza più moderna della società borghese, gli Stati Uniti. Qui, dunque, l'astrazione della categoria lavoro, il 'lavoro in generale' il lavoro sans phrase, che è il punto di partenza dell'economia moderna diviene per la prima volta praticamente vera. Così l'astrazione più semplice che l'economia moderna pone al vertice e che esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società, appare tuttavia praticamente vera in questa astrazione solo come categoria della società più moderna » ([15]).
Se già Marx riconosceva negli Stati Uniti delle astrazioni 'praticamente vere', cioè l'evidenza di astrazioni nella realtà del capitalismo, ciò è possibile oggi a maggior ragione, dato che non solo il lavoro è indifferenziato, ridotto a forza lavoro, ma questa è salariata come tale, anche indipendentemente dalla sua applicazione alla produzione di valore. È necessario a questo punto considerare che *l'emergere di concetti dalla latenza o implicità in una struttura complessa alla evidenza della realtà concreta non è affatto indifferente rispetto alla loro efficacia.* Vediamo cosa questo può significare nel caso che stiamo esaminando.
Come è già stato accennato tra le righe di questo capitolo, il momento in cui una astrazione arriva ad essere pratica-

mente vera è il culmine di quel processo per cui le contraddizioni che da esse discendono una volta risolte si ripresentano a un livello più alto. A nostro parere, cioè, l'ultimo livello possibile di un processo che sposta le contraddizione senza rimuoverla è l'astrazione praticamente vera, il concetto nella realtà di fronte a se stesso.
Questo momento è una grande possibilità per entrambi i soggetti della contraddizione: per chi la subisce, infatti, cadono tutti i possibili veli dell'ideologia, la sede della contraddizione è lì, solo da abbattere (e grave errore è quello di non riconoscerla, continuando a scavare).
Ma più grande ancora è forse la possibilità per l'altra parte, quella che ha utilizzato la dinamica della contraddizione per lo sviluppo, cioè nel nostro caso il Capitale, e consiste nell'annullare la potenzialità della contraddizione spostandola, inventando altre espressioni nelle quali essa si presenta come 'naturale' o di nuovo mascherata, per cui ricomincia il lento processo di deideologizzazione che la porterà poi, ma molto tempo dopo, ad essere di nuovo praticamente vera. Si tratta in sostanza della possibilità di creare qualcosa di nuovo, di utilizzare, mascherandosi sotto l'ineluttabilità e l'evidenza della astrazione, nuove realizzazioni della falsa coscienza.

Nel caso che esaminiamo si tratta di produrre rapporti sociali che *non sono sociali di produzione*, producendoli direttamente.
Queste possibilità non sono date fino al momento in cui la contraddizione di cui il salario è l'espressione si sposta, sotto l'incalzare della lotta, a un livello superiore dello stesso tipo.
Il recupero di produttività su scala sempre più vasta (nellazienda, nel settore, nel paese, internazionalmente) è stata la risposta possibile e necessaria ad ogni lotta operaia per il salario.
Fino al punto di cui stiamo discutendo, nel quale tale operazione per vari motivi non è possibile (non fosse altro che per il continuo peggiorare del rapporto tra forza lavoro produttiva e improduttiva).

A questo punto si apre la possibilità di introdurre qualcosa di nuovo in una situazione le cui prospettive sembravano cristallizzate nella contrattazione di un quantum di salario e un quantum di lavoro.

In sostanza quando una astrazione diventa praticamente vera si crea una situazione originale rispetto a quelle che l'hanno preceduta e prodotta, che sotto l'evidenza del concetto fatto concreto, reale, apre la possibilità a un nuovo sforzo di fantasia della falsa coscienza, come la produzione diretta di rapporti sociali che non sono sociali di produzione, in quanto non passano attraverso una corrispondente produzione di valore: una socializzazione che nega la sua stessa necessità producendo a propria immagine e somiglianza. Questo è il progetto di dominio del Capitale sulla società, questo è quello che sta facendo.
Ma « il giallo dei fiori spicca troppo sull'indieme », dice Freud di fronte all'evidenza, überdeutlich: troppo chiaro.
Infatti c'è un altro aspetto di questa complessa situazione che non appare nell'ambito della contrapposizione tra Capitale e forza lavoro, e che vede questa costituire più che mai l'insopprimibile e alla lunga vincente contraddizione del primo.

Si sta infatti profilando un conflitto all'interno della sola forza lavoro, la cui base oggettiva è costituita dal diverso livello di astrazione tra forza lavoro effettivamente applicata alla produzione di valore (cioè la classe operaia di fabbrica) e forza lavoro improduttiva, salariata complessivamente in via tutta politica.

La sostanza di questo conflitto è in sintesi questa: mentre la classe operaia tradizionale (e le sue organizzazioni) è conscia di essere tutta interna al Capitale, e quindi di essere contraddittoria *solo nell'ambito dell'equivalenza capitalistica* $C = c + v + pv$, la forza lavoro salariata politicamente, cioè direttamente, non ha di principio niente a che fare con questa relazione, essendone sì una conseguenza, ma non un elemento costitutivo.

Mentre la classe operaia tradizionale difende quindi di fatto l'equivalenza capitalistica, per difendere la sua stessa esistenza e la possibilità di un superamento del rapporto di produzione che la veda protagonista della nuova fase storica, il resto della forza lavoro, pur non essendo meno subordinata, non ha questa esigenza. Essa infatti attacca, anche semplicemente non interiorizzandola, questa equivalenza, e non ne tiene conto nelle proprie rivendicazioni, contestando così implicitamente non solo il Capitale, ma anche la leadership della classe operaia, che sembrava un punto indiscutibile del programma socialista.

Questo è l'altro aspetto dell'attacco che il Capitale muove attraverso la produzione diretta dei rapporti sociali, la cui possibilità sta nel suo essere come non mai astrazione praticamente vera.

Se il Capitale riesce a mantenere il rapporto salariale in via tutta politica, qualora decidesse di produrre indiani, autonomi, ricchi, negri, bambine, o qualunque altra cosa che non sia un operaio, gli sarà sufficiente aprire le pagine gialle, tanto per restare in colore con Freud, sotto la voce (ma di chi?) « rapporti sociali ».

---

(1) F. W. Taylor, Introduzione a 'Scientific Management', 1911.
(2) Dalla deposizione di Taylor alla Commissione Speciale della Camera dei Rappresentanti, 25-1-1912 - Cfr. *L'organizzazione scientifica del lavoro,* Ed. Comunità, 1966.
(3) M. Cacciari, Lavoro, valorizzazione, cervello sociale, in AUT AUT 145/146, 1975 p. 33.
(4) Rolle, *Sociologia del lavoro,* Il Mulino, 1973.
(5) Sui concetti di dominio formale e reale vedi K. Marx, *Frammento sulle macchine.*
(6) M. Cacciari, *art. cit.* p. 31.
(7) Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica,* Laterza, 1969.
(8) F. F. Piven, R. Cloward, *Regulating the poor,* Vintage Press 1972.
Questo dato, tra l'altro, è assai più significativo se osservato nella dinamica costantemente crescente che ha avuto dal 1960 in poi.
(9) Cfr. L. Gallino, *Indagini di sociologia economica,* Comunità, 1962.
(10) J. Dowd, *Storia del capitalismo americano dal 1776,* Mazzotta 1976; P. Carpignano, *Note sulla classe operaia e capitale in USA negli anni '60,* in AA.VV., *Crisi e organizzazione operaia,* Feltrinelli 1974.
(11) Vedi Piven & Cloward, cit., Hubermann e Sweezy, *La Controrivoluzione Globale,* Einaudi 1969, M. Teodori, *Il crollo del mito americano,* Feltrinelli 1976.
(12) Vedi Cloward & Piven, cit.
(13) Non vogliamo assolutamente entrare nella discussione circa il fatto che l'idea di complessità in Marx sia o meno prevalente

sul suo storicismo, e quindi in quella circa il peso di Hegel nel suo pensiero.

(14) K. Marx, *Per la critica dell'Economia Politica*, Roma, 1957, p. 194.
(15) K. Marx, ibidem, p. 191.

Non commettere scienza impura

Silvio Bergia, Giuseppe Morandi

Questa rivista ospiterà (novità importante rispetto a esperienze precedenti) una rubrica sulla scienza. Dovremo, in un altro momento, discutere il senso complessivo di questa operazione, anche se è chiara l'ipotesi di lavoro che nega la separatezza delle culture e delle competenze. Oggi, a poche settimane dai « fatti di Bologna », un'apertura come editoriale rischierebbe l'accademia. Ci limiteremo dunque a qualche indicazione sommaria in chiusura. Sentiamo invece il bisogno di partire, anche per il discorso sulla scienza, da quanto è emerso in queste giornate drammatiche nel vivo delle lotte e del confronto politico. Può destare in un primo momento perplessità l'affermazione che questi fatti hanno messo a fuoco, e sotto una nuova angolazione, *anche* il « discorso sulla scienza ». Ci sembra invece che proprio nel corso del confronto politico in atto sia stato possibile verificare una brusca svolta in relazione a quello che è sempre stato un nodo teorico centrale della riflessione marxiana sul ruolo della scienza.
Le riflessioni che seguono saranno dedicate dunque ad un tentativo di analisi di questa svolta e del suo significato. Non stupisca che vi manchino riferimenti espliciti agli enti preposti alla ricerca, ai contenuti della ricerca, alla portata epistemologica dei problemi della ricerca: questi temi possono venire affrontati, oggi più di ieri, solo se si è *primariamente* analizzato il ruolo della scienza in rapporto allo sviluppo produttivo e alle caratteristiche del modo di produzione.
Una lettura schematica e fortemente riduttiva del marxismo, lettura riproposta in vari momenti storici [1], ha teso a privilegiare, del nesso sviluppo delle forze produttive-rapporti di produzione, l'aspetto concernente l'impatto del primo fattore sulla natura dei rapporti sociali: in altre parole, a concepire in maniera rigidamente meccanicistica l'evoluzione della società umana, come determinata dal livello di sviluppo delle forze produttive che, oggettivamente e, per così dire, irresistibilmente finirebbero per richiedere un adeguamento della natura dei rapporti sociali (la liberazione dall'involucro, la rivoluzione che si fa da sé, ecc.). Non è questo il luogo per compiere un'analisi dettagliata delle linee della sinistra italiana, e in specifico del PCI, sulla politica della ricerca. Peraltro, anche se questa valutazione è necessariamente un po' schematica, crediamo che la chiave di lettura di questa politica vada ricercata, posto che la scienza è sì correttamente individuata come forza produttiva, ma che il complesso delle forze produttive è visto poi nell'ottica riduttiva cui abbiamo rapidamente accennato, nella scelta, intesa come necessariamente progressiva, del potenziamento della ricerca in quanto conforme alla scelta di potenziare lo sviluppo delle forze produttive. Ciò ha portato anche a non pochi equivoci, ogni qualvolta la scelta ha finito per dare carta bianca a operazioni di potere da parte di microcorporazioni di scienziati che poco avevano a che vedere con uno sviluppo di qualsiasi genere. Il '68 ha marcato un punto di rottura rispetto a questa tematica; crediamo che uno dei risultati « storici » di quell'ormai mitico anno sia stata l'individuazione dei termini reali in cui si pone oggi il problema della non neutralità della scienza, che non sta semplicemente nel suo uso, ma è da ricercarsi, più in profondità, nel fatto che le modalità dello sviluppo delle forze produttive risentono a loro volta della natura dei rapporti sociali di produzione. Come era già stato detto felicemente da Panzieri [2], le forze produttive sono « plasmate dal Capitale », o, in altre parole, la scienza non è *del* Capitale ma *nel* Capitale.
Questo livello di analisi non si è certo trasfuso nell'ambito della sinistra storica. Il discorso della « nuova committenza », complessivamente vecchio e oggi di fatto abbandonato, almeno come formulazione esplicita, nasceva in realtà in *alternativa* alle analisi che, a partire dalla « preistoria » dei Quaderni Rossi, si erano poi, anche se solo parzialmente e talvolta in modo distorto, ritrovate nell'elaborazione del '68; era, a nostro avviso, ancora un tentativo di recupero della tesi della neutralità della scienza, che veniva dato anche come risposta, parziale e mistificata, non solo al '68, ma soprattutto al bisogno di potere espresso dalle lotte operaie dell'autunno caldo del '69. L'unico terreno su cui poi questo discorso si articolò praticamente fu quello del controllo della salute in fabbrica, terreno importante ma pur sempre difensivo, anche se portò con sé alcuni importanti momenti di acquisizione di coscienza, non tanto su *cosa* è la scienza dentro la produzione e applicata a essa, ma su *quanto* la forza operaia organizzata può per difendersi dall'uso capitalistico della scienza. Acquisizioni che, proprio in quanto difensive e accompagnate da rivendicazioni riassorbibili, se pure a

prezzo di scontri, da un capitale in fase di relativa espansione, si sono poi rapidamente perse e sono oggi tutte da ricostruire nel quadro dell'attuale crisi. A Seveso è suonato, anche a questo proposito, un allarmante campanello quando, almeno in una fase iniziale, il sindacato parve non sapere andare oltre l'impegno sulla difesa del posto di lavoro. Ciò che rendeva debole e perdente questo discorso era la sua natura, come si è detto, sostanzialmente difensiva, che evitava di analizzare il ruolo della scienza *nel* Capitale, ruolo che è, schematicamente individuato, quello di appropriazione per fini produttivi, dopo quella immediata della forza lavoro, anche del « general intellect » ([3]), del sapere sociale accumulato, e che ne fa quindi, assieme alla rapina e al deterioramento di altri beni sociali come l'aria, il suolo e le acque, l'ultimo e, pur in una mostruosa distorsione, più avanzato e più socialmente esteso terreno di estrazione di plusvalore da parte del capitale. Non aggredendo questo terreno, ma assumendo riduttivamente (e la formula ne fa fede) che fosse sufficiente cambiare appunto la « committenza », la proposta era necessariamente perdente, e lo è stata non appena si è sviluppato l'attacco del capitale alle conquiste del movimento operaio. Così anche quanto, a partire da quella ipotesi, si era andato formulando sul « nuovo modo di produrre » e sul « nuovo modello di sviluppo » era destinato a mostrare la corda nella stessa contingenza.

È anche, e in modo determinante, su questo terreno che il '77 rappresenta, rispetto al '68, un importante punto di svolta. Per coglierne il senso è necessario, se pure brevemente, sottolineare la portata del processo consumatosi nel tessuto produttivo italiano dall'autunno caldo del '69 a oggi. Gli aspetti « italiani » della crisi sono abbastanza noti, e alcuni di essi sono anche ragionevolmente « oggettivi »: rigidità del lavoro, meccanismo della scala mobile che hanno messo il « sistema delle imprese », come si dice pudicamente, sulle ginocchia, fuga dei capitali, « disaffezione » di padroni e padroncini; così come « oggettiva » è la riduzione dei margini di profitto del capitale italiano. Tutto questo avviene in un quadro internazionale in cui il capitale europeo, più debole, subisce i contraccolpi di un'offensiva (iniziata ben prima della crisi del petrolio con le manovre sul dollaro e l'eurodollaro dell'inizio degli anni '70) che il capitale USA porta avanti per ristabilire i *suoi* margini di profitto e la *sua* egemonia sul sistema imperialistico.

In questa congiuntura non c'erano, come sempre, che due alternative reali: o l'acceleratore, o il freno: o un ulteriore approfondimento della crisi che *obbligasse* a innescare davvero, pena la sopravvivenza dell'economia, un nuovo modello di sviluppo, o la concessione di un lungo periodo di tregua alle imprese affinché potessero ripristinare i precedenti margini di profitto senza mettere in discussione il modello di sviluppo.

Quali che ne fossero le motivazioni (riflessioni sulla crisi cilena o altro) la sinistra storica italiana ha scelto la seconda alternativa. Crediamo non si capisca nulla dell'attuale congiuntura economica e politica se non si tiene fermo che *il governo Andreotti è oggi lo strumento che sta operando questo processo.* E non si vuole con questo sostenere che il sindacato non cerchi di resistere: caso mai sarà appena il caso di rigirare il coltello nella piaga ricordando i continui — e, secondo questa analisi, fatali — cedimenti.

Così, il processo che si è consumato dal '69 al '77 si potrebbe sintetizzare come quello della nascita, breve vicenda terrena e fine prematura del nuovo modello di sviluppo, e con esso di una via italiana al socialismo che, della rivoluzione socialista, tenesse fermi i due punti cardine:
a) che una rivoluzione è tale se libera forze produttive;
b) che queste non sono neutrali, e che il processo rivoluzionario deve scavare nel profondo anche del modo di produzione.

Che resta dunque, in questo drammatico inizio del '77, della via italiana al socialismo? Date le premesse, ci sembra che il discorso dovrebbe essere accantonato in attesa di tempi migliori; e invece no. Mai come ora si parla di « transizione », e il termine « eurocomunismo » si è affermato praticamente in concomitanza con la crisi. Crediamo che questo non sia casuale, e che « eurocomunismo » non possa oggi in realtà significare altro che una gestione della crisi senza reali prospettive di un'uscita in positivo. Quello che è peggio, questo sta oggi ricevendo una sanzione teorica, nella quale ci pare di cogliere tutta la novità dell'elaborazione « teorica » sul tema della transizione al socialismo. In questa fase di faticoso riavvio della vita universitaria ci sentiamo riproporre, da parte del movimento operaio organizzato, questo ritornello: che c'è una crisi di gestione, per latitanza, incapacità, irresponsabilità, di una classe *dirigente,* che conserverebbe, al più, una vocazione repressiva che si può far crollare come un castello di carte. È giunto dunque il momento per la classe operaia di diventare classe *di governo,* perché ormai il suo interesse si identifica, senza lacerazioni, con quello di tutti i ceti « popolari » (tranne piccoli strati parassitari che si possono persuadere col ragionamento).
Questo discorso elide completamente non già un aspetto dottrinario del marxismo, ma il nucleo centrale di tutta la concezione marxista che, è appena il caso di ricordarlo, si impernia sulla contraddizione fondamentale tra capitale e lavoro.

E non è un caso che si stemperi e si snaturi il concetto stesso di classe sociale, al punto da sostituire il concetto sociologico di classe dirigente a quello economico-politico di classe dominante. Purtroppo, gli errori teorici hanno conseguenze che non sono solo teoriche. Quest'analisi conduce dritto dritto alla concezione della transizione al socialismo come occupazione dello Stato e *senza modificare la natura dei rapporti sociali di produzione.* A meno che non si pensi che la proprietà privata dei mezzi di produzione è scomparsa con l'avvento dell'industria di Stato; ciò dimenticherebbe, quanto meno, e non è poco, la dimensione multinazionale delle imprese. Si tratta di una concezione del socialismo, se ha ancora senso parlare di socialismo, molto più arretrato di quella accreditata nell'Unione Sovietica, e che riporta tutto il discorso sul socialismo alle elaborazioni della Seconda Internazionale. E non si sottolineerà mai abbastanza la pericolosità di una concezione che, mentre invoca *l'occupazione dello Stato* da parte della classe operaia, lascia poi che sia quest'ultima, o meglio la burocrazia di partito in cui essa si riconosce, a *identificarsi con* lo Stato. La scelta « pluralistica » del PCI è, in questo rispetto, caso mai un'aggravante,

visto che il partner privilegiato di questa scelta è la DC delle autoblindo di Cossiga. Ad onor del vero, questa proposta viene corredata dalla considerazione scontata che questa « occupazione » è il presupposto per l'innesco di un processo sociale: nessuno cioè commette l'ingenuità di confondere governo con potere. Che questa considerazione sia tuttavia puramente propagandistica scaturisce da due ordini di considerazioni. In primo luogo, detto molto schematicamente, non si è stati capaci di individuare, e men che meno questo è possibile nell'attuale congiuntura, una prospettiva reale di diversa collocazione dell'Italia nell'ambito della divisione internazionale del lavoro, che è il presupposto imprescindibile per il lancio di un modello di sviluppo che non si riduca all'invenzione della produzione di autobus che dovrebbe rimpiazzare quella delle auto. In realtà di questa diversa collocazione non si coglie alcun presupposto: ci sembra anzi che il segno distintivo principale della crisi che il mondo capitalistico sta vivendo sia quello di un sistematico restringimento della base produttiva. Questo è quanto primariamente ci interessa per un discorso sulla scienza: il capitale, dopo aver sussunto al suo interno tutte le forze produttive, scienza compresa, *non è in realtà più in grado di svilupparle.*

Questo implica che ogni serio discorso di sviluppo scientifico debba oggi fare in primo luogo i conti con l'imperialismo. In realtà l'impossibilità di liberarsi dei condizionamenti del quadro internazionale, ma anche la mistificazione che si compie ogni volta che, parlando di sviluppo scientifico, li si ignora, hanno fatto sì che non si sia stati capaci di definire un progetto di sviluppo che ci faccia uscire dalle secche di un'organizzazione della ricerca che accoppia lo spreco e la fuga dei cervelli nei settori di punta al parassitismo di tutto l'impianto di base.

In secondo luogo, va colto fino in fondo il significato antistorico e regressivo della proposta sindacale e dei partiti della sinistra sulla disoccupazione giovanile. Di fronte a un fenomeno di massa, specie per i diplomati e i laureati, e nella prospettiva, quanto meno di breve periodo, di un ulteriore restringimento della base produttiva, la proposta in sostanza si articola in provvedimenti di disincentivazione-incentivazione degli accessi alle varie Facoltà universitarie, in altri tendenti a determinare una rastremazione, se non un blocco, degli accessi ai livelli più alti (creazione di più livelli di laurea), il tutto condito col miraggio di nuovi posti di lavoro per tecnici dell'industria. Al che si può obiettare che, malauguratamente, il problema non è quello di spostare, poniamo, da Lettere e Filosofia a Scienze qualche decina di migliaia di studenti, ma, intanto, di sapere che fare dell'*attuale* gettito di laureati delle Facoltà scientifico-tecniche; che l'introduzione di filtri di varia natura non fa altro, nella congiuntura, che anticipare l'adozione individuale di una qualche forma di lavoro nero; che i nuovi posti di lavoro sono per l'appunto un miraggio, con l'industria che continua a non individuare altra via reale per superare la crisi che ristrutturarsi eliminando forza-lavoro.

Ma tutte queste obbiezioni vanno comunque inquadrate nell'ambito di un'idea guida: che non si inverte il senso della storia, e che il lamentare che « i giovani » non vogliono più sporcarsi le mani ricorda un po' troppo il lamento della casalinga che non trova più un idraulico. La scolarizzazione di massa è, prima di tutto, una conquista popolare, e una rivoluzione che voglia, com'è suo compito primario, sviluppare forze produttive, deve attuare una rivoluzione scientifica che metta a frutto la forza produttiva forgiata da questa scolarizzazione di massa. Non appena ci si confronta, almeno come progetto generico, con questa prospettiva, si coglie il ritardo della proposta su questo terreno sul quale non si può uscire dall'indicazione di principio: che l'impiego di questa forza-lavoro è inestricabilmente associato ad una nuova concezione della scienza come pratica di massa nella quale mettere a frutto capacità acquisite a livello di massa.

Su questo terreno ci sembra si giochi ben più che una questione teorica.

Non siamo d'accordo quasi in nessun punto decisivo con le posizioni espresse nel documento dei docenti democratici dell'Ateneo bolognese [4]; su di un punto però siamo d'accordo: che il movimento degli studenti non è una mostruosa malattia sociale né un meraviglioso fenomeno culturale ma, più semplicemente, un prodotto di questa società. E, in quanto tale, non esorcizzabile. La natura piccolo-borghese di questo movimento lo rende potenzialmente eversivo, per il bene come per il male. È vero che esso può rivolgersi oggettivamente contro il movimento operaio (che è cosa ben diversa, beninteso, dal rivolgersi contro la sua attuale dirigenza). Ma è anche vero che non si evita questa prospettiva con la propaganda. Crediamo di aver indicato, in linea di principio, lo sbocco positivo. Ne esiste, purtroppo, un altro, del quale individuiamo già molte premesse: la ghettizzazione del movimento degli studenti e, per ciò stesso, il potenziamento della sua carica eversiva *negativa.* La storia non si ripete mai esattamente; questa volta, invece dello squadrismo, potremmo trovarci la « classe operaia » intenta a criminalizzare un proliferare di bande Baader-Meinhof. Con questi appunti frettolosi, gettati giù a caldo e a conclusione (?) di un periodo di lotte e di duro confronto politico, non crediamo di aver fatto molto di più che esercitare una provocazione, nel senso positivo del termine, ad un dibattito « sulla scienza » che si vorrebbe il più possibile ancorato alla realtà sociale e politica del paese. Per quanto riguarda l'articolazione di questo dibattito, alcuni temi emergono direttamente dalle considerazioni svolte in questa nota, come, ad esempio, quello del rapporto tra sviluppo scientifico e divisione internazionale del lavoro o quello di una valutazione della politica della ricerca svolta dalla sinistra storica. Altri temi, che sono stati soltanto sfiorati ma che ci sembrano altrettanto centrali, sono quelli riguardanti il modo in cui la scienza si realizza nell'ambito di un definito contesto di rapporti sociali di produzione (il problema chiave della storia della scienza) e quello dei fondamenti e delle implicazioni politiche della, apparentemente « neutrale », riflessione epistemologica. Su questi temi, sui quali ci riserviamo di reintervenire nei prossimi numeri della rivista, ci sembra necessario aprire sin da ora il dibattito.

---

(1) Questa tesi trae origine da una lettura riduttiva dell'Introduzione a « Per la Critica dell'economia politica », un testo da cui, come osserva Lecourt, si può trarre l'impressione che non sia la lotta di classe il motore della storia, ma unicamente lo sviluppo

delle forze produttive (cfr. D. Lecourt, « *Il caso Lysenko* », Ed. Riuniti, Roma, 1977). Significativamente, questa impostazione fu ripresa da Stalin (in « *Del materialismo dialettico e del materialismo storico* » (1938)) come rapporto contenuto (sviluppo delle forze produttive) - forma (rapporti di produzione).

(2) R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione*. In « Quaderni Rossi », n. 4, 1963, p. 271.

(3) K. Marx, *Frammento sulle macchine*. Trad. di R. Solmi, in « Quaderni Rossi », n. 4, pp. 289-300.
V. anche: *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1976, tomo I°, pp. 706-719.

(4) Documento dei docenti democratici dell'Ateneo bolognese, riportato da « L'Unità » in data 22/3/1977.

Quando gli affari vanno male

Roberto Bergamini

Quando gli affari vanno male gli intellettuali annunciano la fine della civiltà. Non è per nulla sorprendente, quindi, che da quando le economie occidentali sono in crisi, le previsioni per il futuro si siano fatte sempre più nere e addirittura si parli di un « medioevo prossimo venturo ». Nulla di nuovo appunto senonché ora non sono i filosofi profetici a gridare al mondo le sue sventure imminenti ma le previsioni (nell'epoca della tecnica trionfante anche la profezia deve presentarsi come 'scientifica') vengono esposte come risultati di lunghi studi analitici e giustificate da un imponente apparato matematico e da tanto « tempo macchina ». I nuovi profeti sono gli esperti di teoria dei sistemi del M.I.T. e la loro voce non risuona nel deserto, ma viene diffusa in ogni angolo di questo nostro grande « villaggio totale » dai mezzi di comunicazione di massa.

La vera novità, però, non è nel fatto che le profezie si facciano ora con i calcolatori elettronici, ma sta nel mutato modo di vedere la crisi e nelle reazioni ad essa. La crisi assume caratteristiche planetarie e universali, tutto corre, si dice, verso la catastrofe: dal rapporto dell'uomo con l'ambiente ai rapporti fra gli uomini, ma si dice anche che vi è una via di salvezza, una speranza: lo sviluppo zero, il congelamento quindi della situazione.

Il salto di qualità allora è proprio in questo che lo sviluppo zero, il sottosviluppo quindi, non viene più subito come fato ineluttabile o come catastrofe esterna cui porre rimedio, ma viene lucidamente pianificato e assunto come unico possibile modello per la riproduzione sociale della « civiltà occidentale ».

Legittimo appare quindi chiedersi cosa possa avere provocato tale cambiamento, tanto più drastico poi se si ricorda che non molti anni fa, negli anni '60 per intendersi, era prevalente una grande fiducia nel futuro e una grande sicurezza nella capacità del capitalismo di costruirsi e gestirsi un modello di sviluppo permanente e indefinito. In quegli anni i futurologi predicevano una sempre maggiore ricchezza personale e sociale e i progressi della tecnica facevano parlare di una nuova rivoluzione industriale (Brzezinsky parlava addirittura di una nuova età che stava per iniziare, l'« età tecnotronica »).

Il boom economico quasi ininterrotto, iniziatosi alla fine della 2° guerra mondiale e sostenuto da due fattori principali: il decrescente costo delle materie prime e il flusso costante della innovazione tecnologica, motivava e sosteneva tale ottimismo. Sembrava in effetti che il capitale, nell'unione dell'imperialismo e della tecnologia, avesse trovato la chiave per il superamento delle sue contraddizioni interne, o quanto meno per allontanare indefinitamente lo scoppio.

Ma l'imperialismo, nonostante le fantasie metternichiane di Kissinger, non è un fenomeno stazionario, o si espande continuamente o entra in crisi. L'imperialismo americano è stato battuto nel Viet-Nam e da quel momento, appunto, è iniziata la sua crisi. Da quel momento non è più stato possibile per il capitalismo pensare di continuare a scaricare le sue contraddizioni espandendo sempre più il suo dominio e non è stato più possibile pensare di garantire uno sviluppo illimitato con lo sfruttamento illimitato del mondo, così il mondo sfruttabile è diventato di colpo limitato e quindi di colpo si sono scoperti « i limiti dello sviluppo ».

Nasce da qui anche la crisi, economica, che, al di là della sua fenomenologia e delle sue cause apparenti, i ricatti dei subimperialismi, le crisi finanziarie, le lotte per l'egemonia nel campo capitalistico e a livello mondiale, tende sempre di più ad assumere un carattere permanente e strutturale, tanto più in quanto anche l'altro elemento portante dello sviluppo, il flusso continuo di innovazione tecnologica, sembra, a livello fondamentale, tendere ad affievolirsi.

Ora il fatto che innovazione tecnologica continua venga prodotta in una struttura economica monopolistica o oligopolistica rappresenta di per sé un fatto paradossale.

Il paradosso in realtà viene sciolto nella pratica concreta per cui l'innovazione tecnologica fondamentale non viene più, oggi, sostanzialmente prodotta all'interno dei singoli settori produttivi, ma viene prodotta all'esterno dei settori già esistenti. Naturalmente una volta che una innovazione tecnologica fondamentale venga prodotta nasce un settore produttivo che ne sfrutta tutte le conseguenze che ne derivano, sviluppando a « cascata » tutta una serie di innovazioni secondarie fino alla strutturazione del settore in modo monopolistico e quindi alla stazionarietà dello sviluppo nel settore produttivo creatosi. Il ruolo dell'industria è più quello di rendere merce l'innovazione tecnologica di quanto non sia quello di produrla.

In definitiva il modello per l'innovazione tecnologica che si instaura dopo la 2° guerra mondiale, e in buona parte proprio formalizzando le espe-

rienze di ricerca militare e di controllo dell'economia compiute durante il suo corso, è un modello in cui l'innovazione tecnologica di fondo è affidata ai processi di « ricaduta » (fall-out o spin-off) conseguenti ai programmi di ricerca militare o a quelli di ricerca « pura ».

La razionalità di un tale modello si basa sul fatto che in tal modo le sempre crescenti spese per la « ricerca e lo sviluppo » (esiste anche per la ricerca una specie di legge dei ritorni decrescenti) vengono assunte in proprio dallo stato socializzando così i costi di produzione dell'innovazione e privatizzandone i profitti conseguenti. Inoltre va ricordato che la ricerca dell'innovazione per se stessa di solito non riesce a risultati significativi; anche l'innovazione tecnologica richiede un cambiamento di « paradigma » e ciò è molto più facile in un programma di ricerca orientato sulla soluzione di problemi tecnici o scientifici precisi piuttosto che nello sviluppo meccanico delle potenzialità insite in una sezione definita e conchiusa della tecnologia esistente.

Il paradosso quindi scompare, rimane però una contraddizione. L'innovazione è assicurata dalla capacità sociale di porsi sempre nuovi problemi tecnici, ma tali problemi non sono posti in modo sociale ma attraverso la logica di sviluppo separata di una ricerca scientifica strumento di dominio di classe (in quanto dominio della natura) e quindi in realtà anti-sociale (nella immediatezza se non altro).

La ricerca scientifica che conta ai fini dello sviluppo dell'innovazione tecnologica fondamentale è quella militare e quella legata alle scienze fisiche, nel senso lato del termine, fino ad includere tutto ciò che attiene alla conoscenza della materia non organica (Le scienze biologiche sembrano capaci di dare origine a una loro tecnologia, e in realtà sta nascendo una ingegneria biologica che però, a parte i geni mutogeni come armi biologiche, non ha ancora prodotto innovazioni che siano entrate a far parte in modo massiccio della realtà tecnologica contemporanea).

Ora sia la ricerca militare che quella fisica si trovano in difficoltà.

La tecnologia militare non può essere rinnovata nella sua logica senza una nuova guerra e visto che una guerra totale risolverebbe, probabilmente per sempre e in senso definitivamente liquidatorio i problemi di sviluppo, la sola sorgente di rinnovamento della logica della tecnologia militare rimangono le guerre « limitate ». E in realtà la guerra limitata paradigmatica, quella del Viet-Nam, attraverso la teorizzazione e la pratica del « campo di battaglia elettronico » ha causato un netto salto di qualità tecnologico, ma è stata persa e nuove guerre limitate, con la partecipazione diretta degli USA, sembrano difficilmente ipotizzabili. La tecnologia militare sembra quindi avviarsi a un periodo di relativa normalizzazione, a meno ovviamente di non far ripartire la corsa agli armamenti strategici fra USA e URSS, e quindi a divenire una fonte meno ricca di innovazione tecnica.

Le scienze fisiche poi, per una serie di ragioni sia interne che esterne, appaiono incapaci di rinnovare i loro fondamenti teorici e avviate sulla strada di una « scienza normale » scarsamente eccitante e incapace di fornire sollecitazioni utili alla tecnologia se non attraverso un gigantismo e un barocchismo tecnologici alla fine sicuramente sterili. (Discorso diverso, sempre in questo ambito, andrebbe fatto per l'ecologia e l'energetica, ma il loro sviluppo è legato più a una gestione sociale del sapere sociale che a una logica interna di sviluppo teoretico). Queste difficoltà sarebbero già sufficienti a spiegare un rallentamento della innovazione tecnologica; ad esse vanno aggiunte però altre e più importanti cause.

In particolare quando il sapere sociale non è socializzato vale a dire non è né patrimonio comune dei partecipanti della società civile né è usato per gli interessi complessivi della società civile, ma il sapere sociale diviene patrimonio esclusivo della classe dominante e suo strumento di dominio, nasce il problema della collocazione di classe di chi è sapere sociale personificato, vale a dire gli intellettuali e i tecnici.

La loro situazione è paradossale: mentre infatti sono delegati a impersonificare il sapere sociale, questo è strumento di dominio per altri e non per loro, così non possiedono la loro essenza sociale, non si appartengono, di qui la loro dipendenza e la loro subalternità alla classe dominante. Di qui una duplice opposizione degli intellettuali in quanto classe, rispetto ai proletari, come giustificazione del privilegio, e rispetto alla borghesia, come riunificazione della loro schizofrenia sociale.

(Il sogno degli intellettuali è, non a caso, una società di soli intellettuali). La natura sostanzialmente ambigua e contradditoria degli intellettuali in quanto classe sociale ha sempre permesso alla classe dominante di recuperarli come suoi funzionari, ma quando però si innesca un processo di sviluppo tutto basato sulla innovazione tecnologica, nascono complicazioni, non facilmente eliminabili, negli schemi classici di integrazione degli intellettuali alla logica della classe dominante.

Quando il principio costitutivo del modello di riproduzione sociale diviene l'innovazione tecnologica, ciò richiede non solo un numero crescente di ricercatori e tecnici, ma implica anche un modello ormai preciso di dominio sociale. La società si atomizza nei suoi singoli componenti e la riunificazione avviene attraverso la partecipazione pre-programmata e il controllo delle forme di espressività sociale, assicurati e teorizzati come controllo dei mezzi di comunicazione e come controllo « sociale » dell'informazione. In questa situazione si fa, in definitiva, strada una concezione « cibernetica » del controllo sociale, ciò che conta non è più tanto l'imposizione diretta di un modello di comportamento sociale definito, ma l'eliminazione « automatica » dalla società civile di ogni comportamento sociale anomalo. Ciò implica quindi anche un grande numero di tecnici del consenso. È a partire da questo grande aumento dei tecnici, scientifici o del consenso, che inizia il processo di proletarizzazione dell'intellettuale nel suo duplice signicato. In quello ovvio, anzi tutto, di massificazione della classe degli operatori intellettuali, ma anche nel senso di uno spostamento della loro collocazione di classe. Nell'ambito di una scienza che si fa forza produttiva in modo sempre più diretto, quando il carattere di massa nuovo che le professioni intellettuali assumono impedisce la facile soluzione del privilegio individuale, in una società che produce le condizioni per la socializzazione del sapere sociale proprio mentre mantiene il sapere sociale come strumento di dominio di parte, là dove la nuova forza lavoro si forma, nelle scuole e nelle università, è inevitabile che nasca la protesta e soprattutto (si parla del '68 e dintorni) era inevitabile che nascesse un processo di presa di coscienza da parte degli studenti come rappresentanti politici di tutta la classe degli operatori intellettuali e attraverso ciò anche di interessi generali della società (nel senso almeno che ciò che li fondava come movimento politico era una richiesta di adeguamento dei rapporti sociali ad una ipotesi di sviluppo di forze produttive, troppo frettolosamente però dato per scontato, in atto e non reversibile).

In realtà il meccanismo di sviluppo

era invece fragile non avendo strumenti realmente funzionali per il recupero delle contraddizioni, ma basandosi invece sulla dislocazione all'esterno di tutte le contraddizioni e implicando dunque la possibilità di gestire lo sviluppo delle forze produttive senza mai modificare i rapporti sociali.
In altri termini il meccanismo di sviluppo poteva essere mantenuto solo contrapponendo ceti intellettuali e proletariato, cioè irrigidendo la divisione sociale del lavoro. Ma lo stesso progresso tecnico rende impossibile il mantenimento di una divisione del lavoro rigida e immodificabile, mentre invece richiede l'emergere di nuove figure intermedie e una divisione del lavoro elastica, funzionale non alla gestione delle tecniche date ma alla modificazione continua delle tecniche stesse.
In questa situazione era inevitabile il sorgere di intellettuali di nuovo tipo e il loro identificarsi, se non nella attualità certamente nella prospettiva, con le esigenze di negazione della divisione del lavoro e quindi dei rapporti sociali esistenti.
In definitiva le società occidentali dopo il 68, confrontate con il blocco dell'espansione imperialistica, avevano di fronte a sé due scelte: o intensificare ancora di più il meccanismo di innovazione tecnologica, ma ciò avrebbe voluto dire intensificare le contraddizioni di cui gli studenti si erano fatti espressione e che, al di là dei fatti di autocoscienza, inerivano a scelte che ponevano in discussione le fondamenta stesse del dominio borghese, o garantirsi a prezzo di un congelamento della situazione, di una restaurazione, il mantenimento della loro struttura socio-economica portante.
La scelta è stata naturalmente la seconda e in tutti i paesi si è avviata una politica malthusiana nei riguardi delle forze produttive. Le nuove tecnologie non sono state sviluppate, non si è intensificato il processo di scolarizzazione di massa, lo sviluppo zero è diventato la parola d'ordine.
Adesso sono quindi più chiari i perché di una scelta apparentemente così paradossale e antistorica quale quella che le società occidentali hanno negli ultimi anni compiuto. Tale scelta però rimette in gioco oggettivamente il vero livello di scontro fra le forze rivoluzionarie e le forze conservatrici per la scelta (usando una frase classica) fra « il comunismo o la barbarie » (la scelta del sottosviluppo, della coercizione sociale è infine la scelta della barbarie se barbarie è anzi tutto regressione e distruzione delle forze produttive).
Questo processo si è sviluppato anche in Italia con di fronte però uno ostacolo non indifferente: il carattere di massa dell'università che contemporaneamente è una possibilità di rovesciamento del processo e nello stesso tempo un elemento di oggettiva alleanza fra ceti intellettuali e proletari. Abbattere il carattere di massa dell'università è quindi diventato l'obiettivo dei neo-malthusiani e mantenerlo l'obbiettivo di chi vuole opporsi all'instaurarsi di un nuovo « medioevo barbaro ».
Naturalmente, come sempre accade in questi casi, chi alacremente lavora per la « barbarie » con tutto ciò che significa, essendo ora la « barbarie » la norma, lo fa rispettando le forme del confronto « civile e democratico » e si considera civile, identifica poi i « barbari » in chi si oppone, meravigliandosi della radicalità con cui si oppone. Ma allora infine non si può che essere dalla parte di coloro che la politica di restaurazione produce come « barbari », e che quindi, proprio partendo dalla loro « barbarie » e pur comportandosi in modo « barbarico », cercano, tale « barbarie », di negarla per sé e per gli altri.

Un convegno di «Magistratura Democratica»

Alessandro Gamberini

L'interesse del dibattito politico svoltosi al congresso di Magistratura Democratica dell'aprile scorso a Rimini va al di là della scelta operata con la votazione finale che, come è noto, con l'approvazione della mozione Paciotti-Senese, ha sancito la sconfitta di chi aveva proposto di mutare drasticamente funzione e ruoli dell'Associazione.
È significativo che la campagna di stampa che ne è seguita, stravolgendo strumentalmente il risultato del congresso e definendolo con la terminologia solitamente riservata all'area dell'estremismo abbia, con pochissime eccezioni, omesso di fornire una informazione sui termini reali del dissenso e delle contrapposte posizioni politiche.
La riduzione di questo dibattito ad uno scontro fra P.C.I. e Nuova Sinistra sarebbe semplicemente ridicola, conoscendo la composizione politica della maggioranza dei giudici che formavano quella assemblea, se non rivelasse ed in questo caso, con un salto di qualità, i termini *autoritari* nei quali da molti mesi sembra risolta la dialettica politica.
L'*emergenza,* guidata dalla D.C. e dal suo governo, e l'invocata esigenza di *stabilità e di normalizzazione* della vita sociale che ne consegue, individua ormai come « nemico della democrazia » chi, sulla base della stessa dinamica dei conflitti politico-sociali, rivendica il proprio ruolo di com-

ponente non pacificata dei processi di trasformazione democratica della società e dello stato.
Si spiegano allora il modo ed i contenuti della piattaforma ideologica con cui il P.C.I., attraverso la minoranza, si è presentato a questo congresso, l'intolleranza nei confronti dell'originalità e della autonomia del contributo che l'associazione in questi anni ha dato a questo sviluppo.
Ciò che è venuto a confronto (e ad aspro scontro) è stata la « questione giustizia » nella sua dimensione politica; se la funzione demandata all'istituzione giudiziaria di intervento *di chiusura* rispetto ai meccanismi che regolano la vita e la conflittualità sociale, debba o meno rispettare i confini dettati dal *pluralismo* politico del compromesso storico.
L'esigenza (reale) di funzionalità delle istituzioni di fronte alle manovre reazionarie che puntano al progressivo disfacimento dell'amministrazione della giustizia è stato, così, il pretesto tattico per proporre, in nome di una legalità democratica rivisitata dall'*egemonia,* una linea che nega ogni tutela ai movimenti emergenti e ai bisogni sociali che attraverso di essi si esprimono.
A Magistratura Democratica spetta, questo era il significato politico della mozione di minoranza, il compito di guidare la normalizzazione istituzionale, di indicare le nuove frontiere della difesa sociale (dell'« ordine democratico »): una nuova funzione chiusa all'interno di un rapporto giudice-legge nel quale il riferimento alla legalità costituzionale diviene rituale e formalistico, privato com'è, da un lato, della carica « sovversiva » dei principi di uguaglianza sostanziale, di giustizia e di solidarietà sociale, dall'altro del rigore garantistico della tutela delle libertà.
Rivendicare in questa direzione « la coerenza garantistica nella giurisdizione » accanto alla proposizione di un carattere « selettivo » dell'indirizzo di politica criminale che avrebbe il compito di « riconnettere lo stesso momento giurisdizionale ad una strategia generale di difesa e di consolidamento dell'ordine democratico » (si veda la comunicazione di Domenico Pulitanò) significa fare della ideologia di regime, se non ci si confronta concretamente con i processi reali di trasformazione dell'ordinamento dal 1974 in poi. Se non ci si confronta con lo spostamento al momento della prevenzione di polizia — che è tale anche quando, pur rivestendo il carattere della giurisdizione, rimanga disancorato dall'accertamento del *fatto* e fondato sulle categorie del sospetto e della pericolosità sociale — di tutti gli apparati penalistici, attuato con la legislazione eccezionale di questi anni: dalla carcerazione preventiva come *pena,* alla rinnovata utilizzazione di tutte le norme dei codici e delle leggi fasciste, alla legge Reale e oggi alla utilizzazione diretta della forza militare per ridurre e sovente cancellare la stessa agibilità politica dei luoghi dove il dissenso si manifesta e si produce all'esterno.
Se, cioè, non si pone attenzione all'attacco al carattere progressivo della dialettica sociale in nome della « questione criminale » e al processo di ricomposizione autoritaria che ne deriva, alle nuove forme statuali e ai nuovi strumenti di controllo sociale che il dominio capitalistico si sta dando e agli stessi caratteri che questa legalità (incostituzionale) sta assumendo, si finisce, lungi dal cogliere la specificità del diritto rispetto alla politica, per chiedere che il giudice (democratico) si trasformi in un funzionario supplente di questo indirizzo storico della classe dominante.
La pretesa di ridurre monoliticamente la complessità della crisi sociale, e le contraddizioni che ne derivano all'interno dell'ordinamento, ad un progetto di ingegneria istituzionale — che contraddice oltretutto la stessa presenza effettiva della sinistra che nella situazione presente è minoritaria e subordinata —, interrompe lo stesso processo di trasformazione (cioè di crisi) degli apparati statuali esistenti.
Di ciò si sono resi accorti — per esperienza vissuta e sovente riportata vivacemente al congresso — la maggioranza dei giudici convenuti a Rimini, che hanno scelto, in coerenza con la loro storia, di rimanere *nella crisi* come componente dialettica del movimento di classe e come polo della contraddizione all'interno dell'apparato della giustizia. Si è conseguentemente riaffermato il ruolo di garanzia nei confronti dei movimenti e delle nuove espressioni del conflitto sociale proprio perché « spetta ad altri fornire la mediazione politica », sostituendosi alla quale l'intervento del giudice necessariamente assumerebbe il mero carattere di emarginazione e di criminalizzazione.
Le larghe fasce di criminalità economica, di privilegio e di parassitismo sociale, di attacco ad interessi collettivi primari che permeano la struttura ed il modo di produzione capitalistico nel nostro paese, rimangono, come è stato sottolineato nella mozione di maggioranza, il terreno primario di confronto rispetto ad una funzione giurisdizionale che voglia essere adeguata al tracciato costituzionale, facendosi protagonista della lotta contro la sfera di immunità di cui questi fenomeni sono circondati.
Queste sono le linee programmatiche della proposta attorno alla quale il congresso di Rimini si è riconosciuto (213 voti contro 129).
Non è certamente facile aprire loro spazio di fronte ad un'opposizione interna che non mancherà di cercare di paralizzarne il significato, anche approfittando dell'isolamento, delle intimidazioni e delle oggettive difficoltà di prospettiva politica. È però di grande significato che il gruppo di magistrati che rappresenta la sinistra dei giudici italiani abbia respinto la richiesta di partecipare organicamente al progetto di ricomposizione autoritaria degli equilibri politico-sociali.

Lettere:
«La produzione dei criminali», di Bruno Giorgini

« Criminalizzazione », parola ormai sempre più comunemente usata nel linguaggio politico. Con essa si intende, di solito, quel processo politico, sociale, giuridico per cui comportamenti di massa, di piccoli gruppi e perfino individuali, che siano considerati sovversivi rispetto all'attuale assetto sociale e statale capitalistico vengono assunti sotto la categoria del crimine e perseguiti di conseguenza. Il disegno di criminalizzazione non è però soltanto un momento tattico e in definitiva « sovrastrutturale », cioè una pura e semplice accentuazione dell'iniziativa degli apparati repressivi dello stato in tutte le loro articolazioni allo scopo di una semplice compressione del dissenso e dell'opposizione. Anzi, se si assume questo come il dato decisivo e centrale, si corre il rischio di proporre, come risposta principale all'iniziativa della classe dominante, il terreno tutto difensivo della conservazione degli spazi fisici e politici garantiti dalla Costituzione. E poco importa se poi c'è chi propone che questa difesa della democrazia avvenga con la raccolta di firme, o con le manifestazioni di massa, oppure con forme di lotta più dure e militanti, fino ad arrivare alla lotta di piazza aperta. Ognuna di queste scelte può essere più o meno tatticamente giusta a seconda della fase politica, ma non riesce in realtà, e mi pare che l'esperienza di questi mesi di lotta lo confermi, ad andare oltre la conservazione dell'agibilità politica, molte volte parziale e contrattata.

Credo che altro invece debba essere, a livello d'analisi, il punto di vista da cui partire per arrivare poi, anche, a formulare proposte politiche concrete.

Più precisamente l'intero programma (perché di un programma si tratta) di « criminalizzazione » vuol essere uno strumento e molto importante, per modificare la struttura del proletariato italiano, per disgregare i suoi livelli d'unità, per aggredire nel profondo i comportamenti « spontanei » di ribellione all'organizzazione del lavoro capitalista e di rifiuto del lavoro salariato. E questo programma implica una ristrutturazione dello stato e del rapporto fra stato e società civile come anche l'intervento diretto dello stato sul mercato del lavoro.

Nulla di nuovo per altro: la borghesia si arma, per la prima volta, di una politica criminale (anzi si inventa la sua politica criminale e i suoi criminali) quando si trova a dover obbligare grandi masse di « vagabondi » (si pensi all'Inghilterra del '700) alla schiavitù della fabbrica manifatturiera. La misura repressiva tipica di questo periodo è la « work-house », la casa di lavoro.

C'è, nella « work-house », il germe dell'idea di fondo che sottende tutto l'ordinamento penale, carcerario e di polizia moderno: punizione non è più la punizione fisica (come avveniva nell'epoca pre-capitalistica) ma la privazione temporanea della libertà di movimento, cioè la disponibilità totale, da parte dello stato, del tempo (che diventa tempo di lavoro) del « colpevole ».

Quando poi irrompe sulla scena la lotta proletaria organizzata o spontanea, la borghesia deve articolare i suoi strumenti repressivi e quindi la sua politica di « criminalizzazione ». Se da una parte deve ridurre all'ordine e alla disciplina del lavoro salariato i nuovi strati coinvolti nel processo di produzione capitalistico, obbligandoli ad accettare la schiavitù del lavoro salariato come « il male minore », dall'altra deve perseguire le forme di ribellione e di insubordinazione che nascono dentro la fabbrica, fra i lavoratori salariati.

In un urto frontale però la borghesia sarebbe sconfitta, deve quindi accompagnare la politica di repressione con quella di divisione della classe operaia. Anzi a questo deve funzionalizzare la stessa politica di « criminalizzazione ». Così negli Stati Uniti milioni di emigranti sono stati trasformati nello strato operaio meno pagato e più sfruttato attraverso la loro « criminalizzazione » generalizzata. Gli immigrati vengono « segregati », « criminalizzati » in quanto anarchici, o mafiosi, o semplicemente diversi sul piano linguistico, religioso, etnico, costituendo così una enorme massa di forza lavoro elastica e completamente subalterna senza possibilità di ribellione, visto che l'ala maggioritaria del movimento operaio degli USA grazie a questa « ghettizzazione » a « criminalizzazione » rifiuta di allearsi e di identificarsi con gli immigrati, arrivando addirittura a sollecitare questa « ghettizzazione » in nome della difesa dell'operaio americano, cioè in nome degli interessi corporativi di una aristocrazia operaia.

Senza fare paralleli meccanici, credo che qualcosa di simile si voglia fare oggi in Italia. L'astensione del PCI rispetto al governo Andreotti ben lungi dall'essere un semplice passaggio tattico è diventata lo strumento politico generale della D.C. prima di tutto per ristrutturare lo stato. Se prima del 20 giugno erano aperte, all'interno dell'apparato dello stato, alcune contraddizioni che portavano il segno dell'opposizione della classe operaia, delle forze sindacali, degli stessi partiti riformisti, oggi sono in larga misura chiuse. È esemplare, da questo punto di vista, la vicenda del sindacato di polizia, che da momento di organizzazione reale del dissenso sta trasformandosi in una articolazione dello stato per garantire l'efficienza della macchina repressiva.

Assieme a questo ricompattamento delle istituzioni statali (a cui i revisionisti lavorano con molta energia) si sta producendo — ed è causa ed effetto, al tempo stesso, del ricompattamento — una sorta di « occupazione » da parte dello stato della società civile.

Ogni settore della società civile, invece di esprimere una sua autonoma dialettica con gli altri settori per un verso e con le istituzioni per l'altro, viene immediatamente ricondotto o a forme di scontro aperto con questo stato — in tutte le sue articolazioni — o a forme di integrazione « corporativa » e subalterna.

In queste condizioni gli studenti, che occupano l'Università, hanno, senza nessuna mediazione politica, contro di loro i carri armati di Cossiga, il sindacato di Lama, il PCI di Berlinguer, l'ente locale di Zangheri, tutti nobilmente accomunati nella salvezza dello stato (cioè, in ultima analisi, dei loro privilegi).
Intanto viene varato il piano di preavviamento al lavoro, che, senza mezzi termini, legalizza il lavoro nero, rende materiale e concreto l'intervento diretto dello stato sul mercato del lavoro, prefigura in realtà forme da lavoro « forzato », è la forma moderna della work-house.
Ma perché il gioco funzioni c'è bisogno che la classe operaia occupata sia spinta a diventare sostegno pratico dell'emarginazione politica dei milioni di giovani proletari non garantiti e ribelli al lavoro salariato. E il PCI con grande impegno precostitutisce l'apparato ideologico per cui la « criminalizzazione » e la « ghettizzazione » dei giovani proletari nongarantiti appaiano agli operai occupati come fatti progressivi e non come processi razionali. Le coordinate di questo sono la rivalutazione dal lavoro manuale contro il lavoro intellettuale, in cui, in modo abbastanza stravagante per chi si richiama ancora in qualche modo al marxismo, il primo viene inteso come produttivo, il secondo come parassitario.
In secondo luogo la teoria della austerità e dei sacrifici, come leva per arrivare al socialismo, e come fondamento morale e politico della coscienza di classe, contrapposta alla « incoscienza » dei giovani « festaioli », hippies, drogati, ecc. In terzo luogo, vera e propria capriola verbale, il « ragionamento » per cui visto che il PCI sta entrando nello stato, la classe operaia sta marciando, con l'astensione, a vele spiegate verso la direzione del paese, quindi chiunque si ribella a questo stato va contro la classe operaia, è cioè un « provocatore », un « reazionario », probabilmente usato dalla CIA. E forse sul serio non si accorgono, gli illustri teorici delle diverse società, che sta succedendo esattamente l'opposto; cioè che lo stato, sempre più corporativo, sta invadendo il PCI e per tramite suo cerca di entrare fin dentro la classe. In questa ottica la « criminalizzazione » vuole essere insieme causa ed effetto di una divisione/contrapposizione antagonista dentro il proletariato, tra i giovani disoccupati, inoccupati, non garantiti e gli occupati. L'altra faccia della medaglia è che, per questa via, tra le altre si prepara il terreno politico e militare per circoscrivere, isolare, colpire le stesse forme di lotta e di insubordinazione operaia. Non è un caso se, per l'assemblea del Lirico a Milano, l'« Unità » ha usato toni e linguaggio non dissimili da quello in voga per il movimento degli studenti.
La « criminalizzazione » del movimento di lotta all'Università, dei comportamenti « anomali » dei giovani proletari, delle forme di dissenso sul terreno sociale, politico e culturale è necessità centrale per imporre la disciplina padronale alla classe operaia, per ridurre di nuovo la classe a pura e semplice forza-lavoro compatibile coll'accumulazione capitalistica.
Rinunciando a trarre conclusioni e/o proposte politiche dal discorso fin qui abbozzato si può però porre una domanda.
I processi di ristrutturazione autoritaria e corporativa dello stato e quindi la « criminalizzazione » non precostituiscono la base materiale per una divisione/separazione irreversibile tra movimenti di massa dentro la società civile e le istituzioni della borghesia?
O, in altri termini, non si sta costruendo e rafforzando in Italia un « partito » della guerra civile aperta, a quel punto, contro non solo i « sovversivi » ma anche contro i partiti riformisti?

I destinatari di questi nostri fogli *non ci sono* (« parliamo a un pubblico invisibile », era scritto, in graffiti, sui muri dell'Università di Bologna): *c'è chi partecipa,* e potrà trovare spontaneo leggere e scrivere *qui,* nel suo linguaggio, plurale e diverso.